
Berkeley
LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

KYRKOHISTORISK ÅRSSKRIFT

UTGIVEN AV

EMANUEL LINDERHOLM

buck-black
23-25
1923-25
(new)

Tjugutredje årgången

1923



UPPSALA & STOCKHOLM
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.
I DISTRIBUTION



SKRIFTER UTGIVNA AV KYRKOHISTORISKA FÖRENINGEN. I : 23

KYRKOHISTORISK ÅRSSKRIFT

UTGIVEN AV

D. EMANUEL LINDERHOLM

PROFESSOR I KYRKOHISTORIA VID
UPPSALA UNIVERSITET

TJUGUTREDJE ÅRGÅNGEN

1923



UPPSALA & STOCKHOLM
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.
I DISTRIBUTION

UPPSALA 1924
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.
23104

INNEHÅLLSFÖRTECKNING.

I. *Undersökningar.*

KYRKOHISTORISKA FÖRENINGENS ÅRSMÖTE 1923.

Kyrkohistoriska Föreningens 24:de årsmöte hölls lördagen den 26 maj 1923 å Teologiska Fakultetens sessionsrum i Uppsala. Sedan ordföranden, Professor Emanuel Linderholm, öppnat sammanträdet, föredrog sekreteraren följande

ÅRSBERÄTTELSE FÖR ARBETSÅRET MAJ 1922—MAJ 1923.

Sedan det sista årsmötet har 22:dra årgången av Kyrkohistorisk Årsskrift utkommit, innehållande bidrag av Docenten Gottfrid Carlsson, Prof. R. Reitzenstein, Docenten Y. Brilioth, Teol. Kand. Carl Söderberg, Fil. Stud. Anders Andersson, Prof. Lauri Ingman, Docenten J. Svennung samt föreningens ordförande, därjämte bokanmälningar av Prof. K. B. Westman och Docenten Y. Brilioth. Sättningen har påbörjats av den 23:dje årgången.

Under året har föreningen i någon mån utvidgat sin verksamhet, i det att den föranstaltat en serie av offentliga föreläsningar i kyrkohistoria. På dess kallelse höll Professorn vid universitetet i Hälsingfors, f. Statsministern Lauri Ingman, tre föreläsningar å universitetet den 26, 28 och 29 sept. 1922 över *Finlands kyrka efter 1809*, vilka föreläsningar sedermera tryckts i årsskriftens sista årgång. Därjämte har föreningens ordförande uppgjort planen till tvenne serier av publikationer, den ena omfattande källeditioner, den andra monografier, förslagsvis benämnda *Kyrkohistoriska Föreningens urkundspublikationer* och *Kyrkohistoriska föreningens monografier.* Början borde göras med en Corpus Scriptorum Reformatorum Sueciæ, omfattande den svenska reformationstidens kyrkliga litteratur under tiden 1526—1611. Närmast komma därvid i fråga Laurentius Petri's skrifter, för vilkas utgivande ordföranden låtit verkställa förarbeten. Så har f. provinsialläkaren Dr. John Bexelius i Linköpings Stiftsbibliotek och Kungl. Biblioteket avskrivit skrifter av Laurentius Petri och ställt avskrifterna till ordförandens förfogande. Vidare har Kyrkoherden E. G. Wahrenberg i Litslena och Husby-Sjutolft förklarat sig villig att i mån av tid och krafter fullfölja avskriftsarbetet.

De ständiga medlemmarnas antal har under året förblivit oförändrat (8). Av de årligen betalande, som vid förra årsmötet voro 408, ha under året avgått 63 (därav genom anmälda dödsfall 10). Då 7 nya medlemmar inträtt, utgör antalet f. n. 442.

Uppsala den 26 maj 1913.

Yngve Brilioth.

På förslag av ordföranden beslöt föreningen att till protokollet uttrycka sin tacksamhet mot Dr. Bexelius för hans självuppoffrande arbete för föreningens syften, och uppdrog åt ordföranden att bringa detta till hans kännedom.

Därefter upplästes följande

REVISIONSBERÄTTELSE, AVGIVEN DEN 25 MAJ 1923.

Undertecknade av Kyrkohistoriska Föreningen utsedda revisorer hava denna dag granskat föreningens räkenskaper för året 1922—1923.

Grundfonden.

Behållning från 1921	kr.	1,500: —
1922 års räntor	»	50: 23
Summa kronor		1,550: 23

Sammandrag av kassakonto arbetsåret 1922—1923.

Inkomster:		
Saldo från föregående arbetsår	kr.	1,576: 42
Medlemsavgifter, postavgifter för årsskriften samt försålda publikationer	»	4,186: 80
Statsbidrag	»	2,200: —
Räntor	»	52: 27
Summa kronor		8,015: 49
Utgifter:		
Tryckningskostnader	kr.	4,679: 55
Postavgifter, affischer m. m.	»	478: 29
Redaktörsarvode	»	400: —
Researvode till prof. Lauri Ingman	»	200: —
Inköp av äldre årgångar av årskriften	»	51: 85
Skattmästarens arvode	»	50: —
Saldo till kommande arbetsår	»	2,155: 80
Summa kronor		8,015: 49

Föreningens ekonomiska ställning.

Föreningens grundfond kr. 1,550: 23 är insatt å kapitalräkning i Upplands Enskilda Bank.

Till nästa arbetsår överföres en behållning av kr. 2,155: 80, vilken innestår å sparkasseräkning i Upplands Enskilda Bank.

Räkenskaperna hava vi funnit noggrant och riktigt förda samt med vederbörliga verifikationer försedda, och då i övrigt ingen anledning till anmärkning förefunnits, tillstyrka vi full och tacksam ansvarsfrihet för skattmästaren för den tid, som revisionen avser.

Uppsala den 25 maj 1923.

Joh. Lindblom. *Oscar Hippel.*

På revisorernas förslag beviljade föreningen skattmästaren full och tacksam ansvarsfrihet för hans förvaltning.

Ordföranden meddelade, att årsavgiften för detta år av arbetsutskottet bestämts till 9 kr., däri ej inräknat postavgift för årsskriftens distribution. Föreningen beslöt uppdraga åt arbetsutskottet att bestämma dyrtidstilläggets storlek för nästkommande arbetsår.

Därefter företogs stadgeenlig utlottning av två av arbetsutskottets medlemmar. Härvid föll lotten på domprosten E. Stave och kommissarien T. Lingmark. Domprosten Stave omvaldes enhälligt till medlem av arbetsutskottet. Sedan ordföranden meddelat, att kommissarien Lingmark förklarat sig vara förhindrad att kvarstå i arbetsutskottet, utsågs enhälligt i hans ställe till medlem av arbetsutskottet docenten G. Ljunggren. Åt ordföranden uppdrogs, att till kommissarie Lingmark framföra föreningens tack för hans förtjänstfulla och uppoffrande arbete som föreningens skattmästare.

Till revisorer valdes domprosten G. Lizell och docent O. Hippel samt till deras suppleanter docenten J. Lindblom och redaktören E. N. Söderberg.

Sekreteraren, docenten Y. Brilioth, höll därpå föredrag över ämnet: *Oxfordrörelsens kyrkobegrepp.* I anledning av föredraget yttrade sig ordföranden.

Till att jämte ordföranden justera protokollet för årsmötet utsågs domprosten G. Lizell.

Uppsala den 26 maj 1923.

Yngve Brilioth.

KYRKOHISTORISKA FÖRENINGENS ARBETSUTSKOTT.

Efter skedda nyval består arbetsutskottet av följande medlemmar, samtliga i Uppsala:

Ordf. och Red. för Kyrkohist. Årsskrift: Prof. Em. Linderholm.
V. Ordförande: f. d. Domprosten Prof. Erik Stave.
Sekreterare: Docenten Yngve Brilioth.
Skattmästare: Docenten G. Ljunggren.
Femte ord. ledamot: Prof. K. G. Westman.

MEDDELANDEN FRÅN REDAKTIONEN.

För Kyrkohistorisk Årsskrift avsedda uppsatser, recensioner och recensionsexemplar sändes direkt till dess Redaktör, adress blott *Uppsala.* Alla rekvisitioner och förfrågningar av ekonomisk natur ställas till Skattmästaren, samma adress.

Till ledning för blivande medarbetare meddelas, att manuskript bör vara i fullt tryckfärdigt skick och helst maskinskrivet.

För undvikande av onödiga, dyra korrekturkostnader bör manuskriptet vara noga och konsekvent interpunkterat samt fullt korrekt i fråga om anförda författare och arbeten. Noterna redigeras i överensstämmelse med denna årgång.

För större uppsatser och undersökningar är det önskvärt, att resp. författare före slutredigeringen rådgöra om planläggning m. m.

Korrektur återsändes direkt och fortast möjligt till Redaktören, med anteckning om önskat antal särtryck, som lämnas gratis till ett antal av 20 exemplar. För större antal liksom ock för särskilt omslag har förf. att vända sig till tryckeriet.

Författarhonorar kan t. v. blott i undantagsfall komma i fråga.

Uppsala i december 1923.

Äldre årgångar av Kyrkohistorisk Årsskrift finnas att få f. o. m. 2 årg. (1901 ff.) till ett pris av 5 kr. per årg. 2—15 samt 7 kr. per årg. 16—22 vid direkt rekvisition hos skattmästaren, adress Uppsala.

Till N. J. Söderbergs avhandling om *Uppsala domkyrkas restaurering 1885—1893* har utgivits ett ståtligt album i stort kvartformat, innehållande 69 planscher med 173 figurer över kyrkan före, under och efter restaureringen samt ett flertal intressanta ritningar och olika restaureringsförslag. Detta album kan icke medsändas årsskriften kostnadsfritt, men då det är av stort värde för dem, som äro intresserade av att närmare följa författarens framställning, har Årsskriftens utgivare förbehållit abonnenterna rätt att, så långt upplagan räcker, till halva priset förvärva detsamma. Rekvisition kan ske hos *Almqvist & Wiksells Boktryckeri A.-B., Uppsala,* som expedierar albumet inom landet mot postförskott av kr. 5: — plus porto 75 öre.

Nyanglikansk renässans.

Studier till den engelska kyrkans utveckling under 1800-talet.

Av

Docenten D:r YNGVE BRILIOTH.

III. Oxfordrörelsens kyrkobegrepp och fromhetsart.

1. Det statiska kyrkobegreppet.

»When the infatuate Council named of Trent,
Clogg'ed up the Catholic course of the true Faith,
Troubling the stream of pure antiquity,
And the wide channel in its bosom took
Crude novelties, scarce known as that of old;
Then many a schism overleaped the banks,
Genevese, Lutheran, Scotch diversities.
Our church, though straiten'd sore 'tween craggy walls,
Kept her true course, unchanging and the same
Known by that ancient clearness, pure and free
With which she sprung from 'neath the throne of God».

ISAAC WILLIAMS, *The Church in England.*[1]

Den som uppmärksamt följer Newman's eller H. Froude's personliga utveckling med ledning av deras egna skrifter blir snarast överraskad över att i de tidiga *Tracts for the Times* finna en enda tanke, som förut blott mera tillfälligt mött honom, plötsligt proklamerad som den frälsande sanningen framför andra, till leda upprepad i föga växlande formulering: den apostoliska successionens tanke, uppfattningen av det sanna biskopsämbetet som förutsättningen för sakramentsförvaltningens giltighet och den enda säkra garantien för den rätta lärans bevarande.

Väl var det ej i och för sig någon ny eller främmande lära i Englands kyrka. De biskopliga blodsvittnena under drottning Maria hade vid den engelska reformationens mest kritiska

[1] *Thoughts in Past Years* (Oxford 1838), s. 262.

tidpunkt smyckat själva det ämbete de beklädde med martyriets segerkrans och bränt in i kyrkans medvetande vördnaden för den episkopala kyrkoförfattningen.[1] Strävandet att även, och ej minst, i fråga om det kyrkliga ämbetet bevara kontinuiteten med det förgångna var jämväl typiskt för den engelska reformationens konservativa art. I denna fråga syntes den kristna forntidens utslag vara klarare och mera otvetydigt än på andra punkter. Redan Cranmer hävdade i sitt företal till 1552 års *Ordinal* det trefaldiga ämbetet som bibliskt och apostoliskt och handpåläggningen som ett väsentligt moment i ordinationen, och i sin bearbetning av Justus Jonas' katekes av 1548 preciserade han läran om andens överförande från Kristus till apostlarna och från dem till hela raden av deras efterföljare.[2] Det torde ej heller ha vållat Newman synnerlig möda att sammanställa en kedja av anglikanska vittnesbörd från olika tider till läran om den apostoliska successionen,[3] även om man som alltid vid sammanställningen av dylika *dicta probantia* svårligen kan frigöra sig från misstanken, att kontexten stundom skulle ha modifierat uttalandets räckvidd. Det ryktbaraste av de gammalanglikanska uttalandena om biskopsämbetets nödvändighet, måhända det första där det hävdas som en gudomlig inrättning, torde vara en predikan av ärkebiskop Bancroft år 1589.[4] Likväl är det en djup klyfta mellan den äldre anglikanska kyrkans och

---

[1] A. J. MASON, *The Church of England and Episcopacy* (Cambridge 1914), s. 23. Jfr också FROUDE, *Remains*, II: 1, s. 40: »It will be remembered by most persons that the reformed Church of England has given birth to two Martyrs, an Archbishop and a King, and that these blessed saints died for Episcopacy.»

[2] MASON, a. a., s. 24.

[3] *Tracts for the Times, Nr. 74: Catena Patrum N:o 1. Testimony of Writers in the later English Church to the Doctrine of the Apostolical Succession.* Denna upptar ej Cranmer, utan börjar med Bilson, Hooker, Bancroft och slutar med Jebb, van Mildert och Mant. Bland kyrkofäderna upptages även — Dr Samuel Johnson, förvisso intet föraktligt vittne. Dock citeras ej Dr. J:s kanske mest drastiska uttalande i frågan. Enligt *Boswell's Life of S. Johnson* yttrade J., att han snarast föredroge den påviska religionen framför den presbyterianska: »BOSWELL: How so, Sir? — JOHNSON: Why Sir, The Presbyterians have no Church, no apostolical ordination. — BOSWELL: And do you think that absolutely essential, Sir? — JOHNSON: Why Sir, as it was an apostolical institution, I think it is dangerous to be without it.» Everyman's Edition (1906), I, s. 375.

[4] MASON, a. a., s. 45 ff. HENSON, *Studies in English Religion*, s. 20 f.

nyanglikanismens lära om *successio apostolica*. Ty dels finnas uttalanden av män, till vilka även traktarianerna sågo upp med odelad beundran, såsom Hooker[1] och Andrewes m. fl., vilka tydligt visa dessas mera vidhjärtade uppfattning och deras motvilja mot att göra episkopatet till *conditio sine qua non* för en kyrkas tillvaro som kyrka, dels torde tanken på *successio* i den gammalanglikanska kyrkan eller hos dess epigoner före 1833 böra betraktas främst som en sida av den bärande principen om den gamla eller odelade kyrkans auktoritet, som ett av de band, som förenat samtid och *antiquity*. Det är för att få ett kriterium på var den sanna katolska kyrkan, bäraren av den sanna traditionen vid skriftens tolkning, finnes, som Knox och Jebb ta sin tillflykt till episkopatet.[2]

Blott hos Daubeny förkunnas den biskopliga successionens princip med en emfas och ett eftertryck, som kommer det traktarianska härskriet nära.[3] Men bland den äldre generationen av kyrkomän var det blott få, såsom biskop Phillpotts av Exeter, för vilka saken hade mer än antikvariskt intresse. Men som ett historiskt faktum, i den mening det framställes t. ex. av Daubeny, torde det ej av någon dragits i tvivelsmål.

Newman berättar i *Apologia*[4] att det var en annars föga bemärkt fellow av Oriel, W. James, som omkring år 1823 meddelade honom läran om den apostoliska successionen under en promenad runt Christ Church meadow. »Jag erinrar mig ha varit något otålig i fråga om detta ämne» — det var under hans evangelikala period. I de tankar om kyrkan, som Newman inhämtat från sina »noëtiska» lärofäder, främst Whately, vilken ju också energiskt betonade kyrkans självständiga liv gentemot staten, ingick för visso ej denna princip, ej heller finnes det några spår av att tanken i fråga betytt något för hans religion före Oxfordrörelsen. Froude torde snarast före Newman ha kommit till en självständig uppfattning av successionstankens

[1] Hooker förklarade att »the whole body of the Church hath power to alter, with general consent and upon necessary occasions, even the positive laws of the apostles», att det kunde finnas fall, då en enstaka kyrka vore berättigad att handla utan biskopar »and therefore we are not simply to urge a lineal descent of power from the apostles by continued succession of bishops in every effectual ordination.» Mason, a. a., s. 69 ff.

[2] Kyrkohistorisk Årsskrift, 1920, s. 136.

[3] A. a., s. 108.

[4] S. 67 (uppl. 1864; 1908, s. 10).

betydelse för hävdande av kyrkans självständighet och auktoritet. Så skriver han redan 1831:

»Var och en medger sanningen i den historiska framställning, som omtalar tillsättandet av kristna lärare, och det är väl känt, att några av dessa voro betrodda med myndighet att inviga efterträdare åt sig själva. — — — Här alltså (i biskoparna) finnes det en grupp av människor, som grunda sina anspråk på uppmärksamhet, på auktoritet, ej på sina personliga egenskaper, eller på naturen av den lära de förkunna — — —.»[1]

På sommaren 1833 heter det i ett brev från Froude till en icke namngiven adressat:[2] »Hans (vems säges ej) mening är, att det viktigaste ämne, som du kan inrikta dina studier på f. n., är innebörden av den kanoniska lydnad, som vi alla ha svurit våra biskopar. Ty den torde bli det enda stödet för kyrkostyrelsen, då staten vägrar att stödja den». Och det är sannolikt vid samma tid som han ger en vän, vars namn också utgivarna av *Remains* undanhållit oss, det rådet, att om han tänker skriva om upplivandet av läran om den apostoliska successionen efter reformationen, göra sig förtrogen med Hooker's vän Saravia's uttalanden i ämnet.[3]

Man torde därför vara fullt berättigad att anta, att det var trycket av den politiska situationen, som ovan skildrats, mer än något annat — nödvändigheten att finna en fast och orubblig grundval för ett kyrkobegrepp, som skulle kunna trotsa tidens stormar, något i djupaste mening objektivt att sätta som en vågbrytare mot vad man betraktade som den liberala subjektivismens stormflod, och tillika ett kort slagord till en signal och ett fälttecken i stundande strid — som man grep till den apostoliska successionens princip, lösgjorde den till synes ur den komplex av idéer, som ger den dess rätta innebörd, och gav den en formulering, vars något våldsamma förenkling möjliggjordes av frånvaron av varje ansats till en kritisk historie-

---

[1] *Remains*, I: 2, s. 237.

[2] D. 30 Juli (*Remains*, I: 2, s. 319). Jfr s. 322, där F. talar om en predikan, som han skrivit, men som, så vitt jag kunnat finna, ej ingår i *Remains*: »My subject is the duty of contemplating the contingency of a separation between Church and State, and of providing against it, i. e. by studying the principles of ecclesiastical subordination, so that when the law of the land ceases to enforce this, we may have a law within ourselves to supply its place.»

[3] A. a., I: 1, s. 325.

uppfattning. Så var det strategiska orsaker, mer än religiösa, som gåvo åt den apostoliska successionens tanke dess dominerande plats i nyanglikanismens statiska kyrkobegrepp.[1] Även sedan den blivit det vedertagna lösenordet, är det blott undantagsvis, som man finner tanken utnyttjad i rörelsens rent religiösa litteratur. Likväl förblev den icke en rent yttre symbol, hissad för att samla de trogna i nödens stund och struken då faran avvärjts. Sammanhanget mellan den yttre aktionen och den religiösa väckelse, den intensifiering av det religiösa livet, som var Oxfordrörelsens djupaste innehåll, kom att bränna in den apostoliska successionens idé i den nyanglikanska rörelsens medvetande på ett nära nog outplånligt sätt. Även långt sedan tanken av teologerna åter insatts i det sammanhang, där den egentligen hör hemma — det skedde redan delvis under själva Oxfordrörelsen, — även sedan ohållbarheten av den historiekonstruktion, på vilken den vilar, blivit ådagalagd, har *successio apostolica* förblivit nyanglikanismens shibboleth, som stundom lapparna ej kunna upphöra att upprepa, även sedan hjärnan insett dess meningslöshet.

Det torde varit vid en sammankomst mellan Newman, Keble, Froude och Palmer i Oxford sommaren 1833, sannolikt i början av augusti, som man bestämde sig för att göra *successio* till hörnstenen i den befästning det gällde att bygga. Det då uppgjorda programmet upptar som I. bland 6 punkter: Läran om den apostoliska successionen som en praktisk grundprincip (as a rule of practice), och ur denna princip härledas tre andra: 1) att delaktighet i Kristi lekamen och blod är väsentlig för uppehållandet av kristet liv och hopp hos varje enskild; 2) att denna delaktighet förmedlas till enskilda kristna *endast* genom apostlarnas efterträdares och deras delegerades händer; 3) att apostlarnas efterträdare äro de, som nedstiga i rak linje från dem genom handpåläggning, och att dessas delegerade äro de präster, som var och en har givit uppdrag åt (whom each has commissioned).[2]

[1] Ett intressant vittnesbörd härom har Newman själv avgivit under sin senare romerska tid, i det han i *Lectures on Difficulties of Anglicans*, I, s. 102, betonar, att den ledande idén vid rörelsens början var kyrkans oavhängighet. Man tog sin tillflykt till *successio apostolica* och vad därmed sammanhänger, »not only because these things were true and right, but in order to shake off the state».

[2] A. P. Perceval, *A Collection of Papers connected with the Theological Movement of 1833*, 2 uppl. (London 1843), s. 12.

Detta är den apostoliska lärans enkla grundschema. I en klar och knapp formulering kom detta till uttryck i den lilla katekes, som blev en av Hadleighmötets få förblivande resultat: *The Churchman's Manual; or Questions and Answers on the Church, on Protestant and Romish dissenters.*[1] Här inskärpes särskilt plikten att förbli i apostlarnas gemenskap genom delaktighet i sakramenten — d. v. s. sakramenten såsom förvaltade av dem, som ha apostolisk fullmakt därtill.[2] Men det är till de tidiga *Tracts* vi ha att gå, för att finna den apostoliska tanken ta form och gestalt i en hänförd förkunnelse. Den första av dessa är förut i annat sammanhang anförd. Knappast någon av de senare når den i kraft och verkningsfullhet. Att ge en något bredare och mer motiverad framställning av vad man menade med läran om biskoparnas apostoliska ämbete föll först på J. A. Bowden's lott i *Tract 5.*[3] Med Nicænums ord: »I believe one catholic and apostolic Church», som motto ger han en skiss av teoriens historiska grundval: sakramenten kräva ett ämbete med särskild fullmakt till deras förvaltning. Denna fullmakt måste ytterst vara given av sakramentens instiftare, Kristus själv. Sedan instiftas av apostlarna diakonämbetet (Apg. 6.), till vars skyldigheter hörde ej blott fördelningen av allmosorna utan även dopets förvaltning (Apg. 7). Då kyrkans vidare spridning gjorde det nödvändigt, inrättade apostlarna ännu ett ämbete av »äldste» eller »biskopar» som sina delegerade, dock bibehållande det allmänna överinseendet över församlingarna. Därmed var kyrkoförfattningen fullständig, så länge apostlarna levde. Men det gällde att skapa ett organ för att fortplanta det kyrkliga ämbetet, fortplanta Andens och Herrens eget uppdrag. Det gjorde apostlarna genom att sätta vissa personer

---

[1] Tryckt hos PERCEVAL, a. a., s. 51—63.

[2] Här möter redan också den typiskt traktarianska uppfattningen av de romerska katolikerna som ett slag av dissenters: Frågan 34: »Are all Christians in England members of the Church? — Answer: — No. 35. Are all Christians in England, who are not members of the Church united in one body? — A. No; They are divided into a great variety of sects, but may all be classed under two heads. — 36. What are those? — A. Protestant Dissenters, and Romish dissenters.»

[3] *A short Address to his Brethern on the Nature and Constitution of Church of Christ and of the Branch of it established in England, by a Layman.* Jfr W. PALMER, *A Treatise on the Church of Christ* (London 1838), II, s. 382 ff.

över vissa kyrkor, med apostolisk myndighet ehuru lokalt begränsad, såsom Timotheus själv blev satt över kyrkan i Efesus och Titus över församlingarna på Kreta. Dessa äro alltså de första innehavarna av biskopsämbetet i egentlig eller senare mening, även om de från början betecknats med växlande namn (evangelister, änglar). Att de första biskoparna äro apostlar, ehuru med lokalt begränsad myndighet, utföres också på andra ställen i *Tracts*.

Det är onödigt att här ingå på en kritik av den historieuppfattning, varpå denna konstruktion vilar. Dess ohållbarhet behöver knappast nu påpekas. Det är emellertid ej utan sitt intresse att iaktta, hur det nu likaväl som i fornkyrkan är behovet av en försvarsposition, som ger läran om *successio* dess betydelse: nu gällde det den politiska och religiösa liberalismen, då gnosticismen. På en punkt avviker den nyanglikanska successionsläran bestämt från den fornkyrkliga: i fornkyrkan var det kedjan av innehavare av samma biskopsstol, som det gällde att fastställa och som utgjorde garantien för den traderade lärans apostolicitet, inom nyanglikanismen söker man sammanhanget mellan konsekrerade och konsekrerande. Denna missuppfattning, som givit en mekanisk hårdhet och ytlig institutionell karaktär åt den nyanglikanska uppfattningen, har på ett slående sätt uppvisats av en samtida engelsk teolog.[1]

Ehuru Keble låter sin förträfliga sockenbo Richard Nelson (i *Tract 12*) deducera fram läran om det trefaldiga ämbetet och *successio apostolica* ur sitt Nya Testamente, kan man knappast frigöra sig från intrycket, att de traktarianska ledarna känt svagheten av det bevis, som kunde föras ur skriften till stöd för deras kyrkouppfattning. Även om Newman själv i *Tract 11* (*The visible Church)* sammanställer en serie texter till bevis för att det existerade en synlig, yttre kyrka med bestämda ämbeten och funktioner på apostlarnas tid, överlåter han den utförligare skriftbevisning, som krävs för att övertyga den samtida kyrkan, åt andra. Efter ett mindre betydande försök av Keble i

---

[1] C. H. TURNER, *Apostolic Succession* i *Essays on the early History of the Church and the Ministry* ed. by H. B. SWETE (Oxford 1918). I den av Turner själv utgivna 2:dra upplagan av denna bok har han försökt gendriva de för modern nyanglikanism besvärande slutsatser, som dragits av hans undersökning. Jfr A. C. HEADLAM, *The Doctrine of the Church and Christian Reunion* (London 1920), s. 127 f.

Tract 4 (Adherence to the Apostolical Succession the safest Course), sker det grundligare av B. Harrison i *Tract 24 (The Scripture view of the Apostolic Commission)*. I sin överstepästerliga förbön (Joh. 17) lägger Kristus själv grunden till den ena, heliga och apostoliska kyrkan. Det är auktoriteten, som är apostlarnas särmärke, ej de underbara charismata. Det är med stöd av sin apostoliska auktoritet, som Paulus förebrår korintierna deras tvedräkt; enhetens uppehållande är apostlaämbetets huvuduppgift. En huvudkälla för det traktarianska skriftbeviset utgöra givetvis pastoralbreven. Här tror man sig bevittna, hur den apostoliska auktoriteten överföres till nästa släkte. Paulus uppmanar Timotheus: »Fördenskull påminner jag dig, att du må uppliva den nådegåva, som i följd av min handpåläggning finnes i dig.» Detta ämbete, som han mottagit, skulle också Timotheus fortplanta vidare (II Tim. 2: 2). Och så fortsättes alltjämt den heliga kedjan, så uppbygges alltjämt Kristi kropp.

Men skriftbeviset förblir jämförelsevis en bisak. Successionen är ett historiskt faktum, försäkrar Newman i *Tract 7 (The Episcopal Church Apostolical)*, ett faktum, som knappast behöver ytterligare bevisas. »Varje länk i kedjan är känd, från St. Peter till våra nuvarande metropoliter. Här vill jag då blott fråga: är det ej något av gudomlig försyn i detta? Kunna vi tänka oss, att denna succession har bevarats över hela världen, under många revolutioner, genom många århundraden, *utan ändamål?*» Schismen från Rom vållade intet avbrott, kontinuiteten bevarades av det engelska episkopatet, fastän Roms anspråk på övervälde avvisades. Det var en kyrkoprovins, som hävdade sin oavhängighet, liksom Cypern gentemot Antiokia 431 — och Efesuskonciliets försvar för Cypern är ett försvar jämväl för England.[1]

Tonen i de tidiga *Tracts* är i allmänhet oförsonligt antiromersk. Även om Rom som intet annat samfund bevarat den synliga kyrkans verklighet — även om den uppmärksamme betraktaren ej kan undgå att se storheten i det romerska systemet och sucka: »Cum talis esses, utinam noster esses» — är dock återförening omöjlig. Rom är besmittat med kätteri. Vi äro pliktiga att fly det som en pest. Är det då icke ett särskilt bevis på Guds försyn, att han bevarat en gren av den kristna kyrkan undan såväl heterodoxi som kyrklig desorganisation?

[1] *Tract 15: On the Apostolical Succession in the English Church*, s. 7 f.

»Sålunda har i varje del av världen, ifrån Nordamerika till Nya Syd Wales, ett Zoar beretts åt dem, som gärna ville undfly Sodom, men likväl frukta för att vara utan tak över huvudet», Englands kyrka[1]. Den antiromerska hållningen medför också åtminstone hos de måttfullare (i motsats t. ex. till Froude) en ganska förståelsefull hållning gentemot reformationens män, fast man beklagar, att dessa ej använt första möjlighet att ställa sig under rättrogna biskopar med apostolisk succession.[2] »Ingenting, så vitt vi kunna se, skulle med större sannolikhet ha bevarat dem från det stora religiösa förfall, som har ägt rum på kontinenten.»

»Vidare, betrakta huru naturlig läran om successionen är.[3] Vad är naturligare än att fråga den, som gör anspråk på att tala i Guds namn, efter hans fullmakt att så göra? I fråga om den katolska kyrkan är det läran om successionen, som ger svaret: biskopen har genom apostlarna sin fullmakt från Herren själv. Och skriftbeviset, som här kommit i sista rummet, är förvisso alldeles tydligt för dem, som uppriktigt önska ledning för livet. Kristus lovade, att han alltid skulle vara med sina apostlar, som hans religions tjänare, intill världens ände. I en mening skulle apostlarna leva, tills Han kom åter, men de dogo alla i naturlig tid. Följer det ej härav, att några nu måste finnas vid liv, som representerar dem? Vilka är nu de antagligaste *(the most probable)* representanterna för dem i den generation, som följde närmast på deras död?» Här ha vi stött på en argumentering, som är, om någon, typisk traktariansk: probabilitetsbeviset.

Det antydes schematiskt av Newman redan i *Tract 11 (The visible Church I.)* Efter att ha anfört skriftställen till bevis för att en synlig kyrka existerade på apostlarnas tid, går förf. vi-

[1] Newman, *Tract 20, The visible Church,* III, s. 3. Fortsättningen ställer i klar belysning den Newmanska anglikanismens trånghet i jämförelse med den som Knox hävdade. Knox skattade högt den engelska kyrkans apostolicitet, men släppte ej ur sikte återföreningen med andra kyrkor som det slutliga mål, den skulle tjäna. Men Newman fortsätter i anförda *Tract:* »Med detta för ögonen måste det se ut som en förvånande otacksamhet för Guds barmhärtighets underbara försyn att försöka ingå förening med dem, som skilt sig från kyrkan, att bryta ned skiljemurar och resonera, som om religionen vore helt och hållet var mans ensak.»

[2] *Tract 15: On the Apostolical Succession in the English Church* (av W. Palmer, men bearbetad av Newman), s. 10 f.

[3] *Tract 7,* s. 3.

dare och söker bevisa »att den synliga kyrka, som sålunda grundats av apostlarna, var avsedd att fortleva. *Onus probandi* vilar på dem, som förneka denna sats.» Om de utsagor, som anföras till stöd för den apostoliska kyrkans auktoritet, nu ha förlorat sin giltighet, så gäller detsamma även om andra, och än viktigare skriftord.[1] Och vidare: »Är det antagligt, att ett så sammansatt system skulle ha skapats, utan avsikt att det skulle fortsätta?» Men Newman har också ägnat en särskild *Tract* åt probabilitetsbeviset: *On arguing concerning the apostolical Succession.* Utgångspunkten är biskop Butler's probabilitetsprincip:[2] »den svagaste sannolikhet är nog att bestämma vårt handlande i pliktfrågor.» Därför »om det blott finnes en förnuftig sannolikhet, att vi behaga Kristus mera genom att bevara än genom att icke bevara det apostoliska ämbetet, så borde naturligtvis detta vara nog att föranleda dem, som känna sig drivna till att ta på sig det heliga ämbetet, att söka tillstånd att så göra från detta.» En dylik tankegång möter oss också hos Froude redan vid den tid, då successionstanken först synes ha börjat sysselsätta hans tankar,[3] och senare höra vi honom förkunna, att i alla tvivelaktiga fall, där skriften lämnar möjlighet till två olika tolkningar, är alltid »the more reverential side» den trygga.[4] Samma tanke utför han en gång i en talande bild: en man som vid sitt inträde i myndighetsåldern hör av dem, som varit

[1] Detta negativa bevis har Newman utfört i en viss riktning i en särskild *Tract 45: The Grounds of our Faith:* om det skulle vara så att kyrkostyrelsen ej bestämt regleras i skriften, så gäller detsamma i än högre grad t. ex. treenighetsläran.

[2] I *Apologia* (s. 67 f.) har NEWMAN anfört probabilitetsprincipen som en av de två förnämsta lärdomar, han hämtat från Butler's *Analogy*. Jfr. en predikan i *Subjection of the Reason and Feelings to the Revealed Word* i *Parochial and plain Sermons*, VI, s. 255 ff. För en ingående och rätt så hätsk kritik av Oxfordskolans användning av probabilitetsprincipen se E. A. ABBOTT, *Philomythus. An Antidote against Credulity* (London 1891).

[3] *Remains* I: 1, s. 239 f.: »In a case, where the arguments seem in any way balanced; where there seems nearly as good a chance that one opinion should be right as another; this additional presumption, in favour of what the Church teaches should be sufficient to decide a prudent man to continue in those things which he had been taught and assured of, knowing of whom he had learned them.» Det behöver knappast understrykas, att Oxfordskolans probabilitetsbevisning, med sin presumption för den svårare möjligheten, står i karaktäristisk motsats till den jesuitiska probabilismen.

[4] A. a., II: 1, s. 97.

närvarande vid hans faders dödsbädd, att denne gjort vissa muntliga dispositioner med avseende på sin egendom, men ej kan finna dessa i testamentet — handlar han pietetsfullt, om han i bokstavlig lydnad mot testamentets vittnesbörd åsidosätter dessa uttalanden?[1] Tillämpningen på den kristnes förhållande till skriftens bokstav och traditionen med avseende på kyrkans ordning ligger för öppen dag.

Det gäller här mera än något visst sätt att motivera en viss kyrkouppfattning, det gäller en viss grundton i själva den stämning, som var egendomlig för Oxfordskolan. Det gäller att ängsligt avlyssna traditionen de antydningar den kan innehålla, om vad som varit Guds avsikt med sin kyrka. Risken att handla på lösa grunder är ringa i jämförelse med risken att försumma något, som är en äkta arvedel från Mästaren. Newman liknade en gång i sitt mästerliga bildspråk den synliga kyrkan vid ett minne, som Kristus lämnade efter sig, då Han for till himmelen, och »lät falla från sina skuldror, som Elias' mantel, borgen och tecknet på hans aldrig svikande nåd från släkte till släkte.»[2] Om det är så, att Kristus lämnat sin härlighets mantel efter sig på jorden, måste ej den, som får tag i en flik därav, med nödvändighet söka efter mer? Så ligger i denna typiskt traktarianska tankegång, som vi hittills sett använd till den statiska kyrkouppfattningens motivering, fröet till den progressiva.[3]

Men här är vår närmaste uppgift dels att se till, hur huvudmomentet i den statiska kyrkouppfattningen, den apostoliska

---

[1] A. a., II: 1, s. 79 f.

[2] Predikan av den 14/6 1837, *Parochial and plain Sermons*, IV, s. 174.

[3] Samma tanke finna vi tillämpad såväl på läran som på kyrkans ordning, med uttryckligt framhävande av *anxiety and watchfulness* som utmärkande för det sinnelag, varmed den kristna har att förvalta kyrkans arv, också t. ex i Newman's predikan (från år 1834) över *The Gospel a Trust committed to us:* vi kunna ej bestämt veta, vilka läror som äro nödvändiga, därför är det bättre att gå för långt i samvetsgrannhet. (*Parochial and plain Sermons*, II: 22, s. 271 f.) Jfr också i en predikan om *The Gospel Witnesses*, a. a., II: 17, s. 203 f.: »It is our duty to search diligently after every jot and tittle of the Truth graciously revealed to us, and to maintain it.» Jfr också en predikan av KEBLE, *Our primitive Tradition recognised in Holy Scripture. Sermons academical and occasional* (Oxford 1847), s. 188, 203 f. Utförligast kommer denna tankegång fram hos Newman i *Tract 85: Lectures on the Scripture Proof of the Doctrines of the Church.*

successionen, dels kunde läggas till grund för en populär förkunnelse, dels infogas i en mera genomtänkt systembyggnad.

Vi ha i själva serien av *Tracts* flera försök att predika *successio*. Verkningsfullast är måhända Newman's i *Tract 10: Heads of a Week-day Lecture delivered to a Country Congregation in --- shire*. Det är tiden kort före SS. Simons och Judas dag; så är det apostoliska temat givet. Apostlarna voro lika Kristus, hans efterföljare i sina lidanden. Apostlarna äro döda, men liksom en man lever i sina arvingar, så leva apostlarna i sin andliga släkt, biskoparna. De äro apostlar för oss, ehuru de i läran äro bundna vid apostlarnas ord, och de lida liksom de i Kristi efterföljd. De frikyrkliga, »'the meetingers'[1] hava intet överhuvud, de äro alla blandade om varandra i oordning; men vi, som tillhöra Kristi heliga kyrka, (prisad vare Gud), hava en biskop över oss, och vår biskop är biskopen av ... Många av er ha sett honom nyligen, då han konfirmerade i vår kyrka. Själva konfirmationen är en annan ordning, genom vilken biskopen vittnar om Kristus. Vår Herre och Frälsare konfirmerar oss med Anden i all godhet, biskopen är Hans avbild och liknelse, då han lägger sina händer på barnens huvud.» Biskopen är Kristi verktyg i kyrkostyrelsen. På grund av biskopens insättande av ordets tjänare blir det genom honom, som budskapet om återlösningen och nådemedlen når alla människor.[2] »Jag, som talar till Eder om Kristus, förordnades att så göra av biskopen, han talar i mig — som Kristus verkade i honom, och som Gud sände Kristus. Så hänger hela frälsningsplanen ihop.» Den metalliska trumpetklangen från *Tract n:r 1* kännes igen. Man kan fråga sig, om någonsin i kyrkans historia biskopsämbetet blivit så måttlöst upphöjt till skyarna, som i dessa tidiga *Tracts*.

Det är emellertid påfallande, i hur ringa grad den apostoliska successionens tanke har satt spår efter sig i Newman's

[1] För bevisningen mot de frikyrkliga se särskilt *Tracts 29* och *30: Christian Liberty, or why should we belong to the Church of England?* (av J. W. BOWDEN). Jfr också NEWMAN i *Tract 47: The visible Church, IV:* att Kristi överflödande barmhärtighet verkar även utanför den apostoliska kyrkan, behöver ej strida mot »the placing of its fulness in a certain ordained Society and Ministry.» Jfr *Lyra Apostolica n:r 108 (Schism)*.

[2] Jfr J. KEBLE i en predikan till konfirmander i *Plain Sermons by Contributors to the Tracts for the Times*, VII, s. 142. »The consecrated hands of the Bishop are, we hope, soon to be spread över you, in token of the presence and outstretched wings of that Dove which descended on our Saviour.»

predikningar, det förnämsta minnesmärke vi äga över den traktarianska religionstypen. Detta synes bäst visa, hur övervägande denna tanke hörde hemma i den polemiska rustkammaren, ej i den levande trons inre rum. Stundom kan han dock med hänförande vältalighet utnyttja detta motiv och ge färg och liv däråt, som då han talar om *The visible Church, an Encouragement to Faith.* Vad är Kristi kyrka, frågar han, »annat än borgen och beviset för Guds aldrig upphörande kärlek och makt från tidsålder till tidsålder? ... Han byggde henne på sina tolv apostlar som grundval och lovade, att helvetets portar ej skulle bli henne övermäktiga, och hennes närvaro bland oss är ett bevis på hans makt. ... Apostlarnas kungliga ätt är vida äldre än alla kungliga familjer, som nu finnas på jorden. Varje kyrkans biskop, som vi se, är i rätt nedstigande led en avkomling av S:t Petrus och S:t Paulus enligt den andliga födelsens ordning, — en ädel tanke, kunde vi blott fatta den.» Trots enstaka biskopars ovärdighet och försummelse att hävda sin andliga bördsrätt, är dock biskopen alltjämt »ett lika inspirerande föremål för det troende sinnet, som ser i var och en av dem underpanten på Hans löfte: 'jag skall aldrig lämna eller övergiva dig'... Han har fortsatt sina apostlars rad vidare genom varje tid och alla världens bekymmer och faror. Här finnes därför förvisso en uppmuntran till oss i vår ensamhet och svaghet. Varje biskops närvaro framkallar för tanken en lång historia om brytningar och prövningar, om lidanden och segrar, hopp och fruktan, många århundraden igenom. Hans närvaro i dag är frukten av dem alla. Han är det levande minnesmärket över dem, som äro döda. Han är löftet om en djärv strid och en god bekännelse och ett villigt martyrskap nu, om så påfordras, som det skedde med forntidens biskopar. Vi se deras bilder på våra väggar, och deras gravar äro under våra fötter; och vi förtrösta därpå, nej, vi äro förvissade därom, att Gud vill vara för oss i våra dagar, vad han var för dem.»[1]

Men det tycks endast varit under rörelsens första tid, som successionens tanke kunde utlösa något av verklig hänförelse, kunde få ett positivt religiöst värde. Snart tränges den i

[1] *Parochial and plain Sermons,* III: 17 (den 14/9 1834), s. 246 ff. Jfr också predikningarna *The Christian Ministry* (a. a., II: 25) och *The Fellowship of the Apostles* (a. a., VI: 14).

Newman's predikningar till sidan av andra och djupare, mer intensivt religiösa tankar om kyrkans art.

En brygga mellan de första årens ensidiga och måhända ej så grundligt övervägda proklamerande av den apostoliska successionen som den klippa, till vilken kyrkan hade att ta sin tillflykt för att kunna motstå tidens stormar, och den senare systematiserade statiska kyrkouppfattning utgöra de två *Tracts* av Newman, som bära det ryktbara namnet *Via Media*.[1] Dessa äro till formen en dialog mellan *Laicus*, som framför de populära förebråelserna för »*Popery*», som riktas mot det apostoliska systemet. *Clericus* svarar med att framkasta frågan, om vi ej behövde en andra reformation. Den första reformationen betydde ett återupptagande av de fornkyrkliga principer, som det romerska systemet dolt och förvridit, nu har massan av vårt prästerskap avvikit från de läror, som förkunnades av våra martyrer under reformationen. Vem tar nu bönbokens rubriker efter orden, vem håller dagliga gudstjänster, iakttager helgon- och fastedagar? Det gäller att komma tillbaka till den äkta engelska reformationens ståndpunkt med dess rotfäste i skriften och i fornkyrkan, i motsats mot det »utländska partiet», som utvecklade sig till puritanismen, men reformationen är blott en del av kyrkans arv. »Jag kan ej samtycka till att, som jag är övertygad om att ej heller reformatorerna ville, låta kyrkans arv berövas mig, de läror, som apostlarna talade i skriften och inpräglade i den äldsta kyrkan. Jag mottar kyrkan som en budbärare från Kristus, rik på gamla och nya skatter, rik genom tidsåldrarnas hopade kapital.»[2] I detta ingår reformationens arv som en del, och de 39 artiklarna, vilka närmast äro att betrakta som ett avvisande av samtida missbruk, skola behållas — ehuru de torde tarva ett tillägg för att befria dem från senare tiders vantolkning. Men i liturgien finnes det band, som förenar samtidens kyrka med forna tiders. Dess anda är helt oförenlig med den moderna protestantismens. Det är samma tankegång, som vi mött hos Knox, ännu utan överdriven skärpning.

I traktaterna om *Via Media*, vilka skrevos 1834, har alltså

[1] *Tracts 38* och *41*, sedermera omtryckta tillsammans med *Lectures on the Prophetical Office of the Church* med *Via Media* som gemensam titel.

[2] *Via Media* (uppl. 1908), II, s. 31.

även perspektivet vidgats: *successio apostolica* är här blott en sida av det kyrkobegrepp, som håller på att utdanas. Den historiska översikten har visat oss, hur behovet av en bredare grundval, en teoretisk fördjupning inställde sig, så snart stridens första upphetsning mildrats. Målet är i grunden detsamma, att hävda kyrkans objektivitet gentemot tidens välmenta eller illvilliga omdaningsförsök. Men detta måste utsträckas till hela kyrkans byggnad, måste gälla förkunnelsen och läran lika mycket som den yttre ordningen.

Hur kyrkans segt bevarade yttre ordningar äro en garanti emot lärans ensidiga förträngning, hur dessa ordningar bära i sig möjlighet att efter tider av rationalism och andlig torka återknyta förbindelsen med gångna tiders rikare liv, hade redan förut vältaligt framställts av en av de mindre bemärkta i brödraskapet.[1]

I en serie *Sermons for Saints' Days and Holydays*[2] upptas av Keble den fornkyrkliga tankegången om successionen som i främsta rummet en garanti för den rena lärans bevarande,[3] och ett negativt bevis för riktigheten härav finner Keble ej blott i kyrkofädernas framställningar av heretikerna utan jämväl i det religiösa läget inom de protestantiska kyrkor, vilka uppgivit successionen, i Holland, Tyskland och Skottland — ja, även Roms avvikelser i läran sättas i samband med strävandet att göra episkopatet blott till ett organ för påvedömet.[4]

Polemiken mot Rom är det också, såsom förut påpekats, som givit upphov till det betydelsefullaste försöket att systematisera den statiska anglikanismen, att definiera *Via Media:*

---

[1] C. P. Eden, i *The standing Ordinances of Religion:* »Can you possibly imagine any better method of *perpetuating doctrine*, than by ordinances, which live on like monuments? . . . E. g. a generation of ungodly men (suppose) rise up and possess the earth. . . . But meanwhile, *something* is living on, in the very midst of them, indepedent of the variable opinions of the human mind: something which they cannot spoil, and which . . . will come forth pure and unsullied, full of sweetness and edifying comfort to the remnant which shall then rise up, who will feed upon it by faith and form anew the living temple of the Holy Ghost, in their generation. . . . Thus the consecrated form of religion will be like some fair statue, which lies buried for ages, but comes forth at length, as beautiful as ever.»

[2] *Tracts 52, 54, 57, 60.*

[3] *Tract 54: The Annunciation of the Blessed Virgin Mary.*

[4] *Tract 57: S. Mark's Day.*

Newman's *Lectures on the Prophetical Office of the Church, viewed relatively to Romanism and popular Protestantism.* Det ligger i sakens natur, att den ståndpunkt, som hävdas i dessa, ej har originalitetens tjusning. Det är ej att finna en ny grund att stå på, författaren strävar till, utan att befästa den gamla grund, som ännu vid 1800-talets ingång hävdats såväl av de gammaldags högkyrkliga som av »nyanglikanismens förelöpare». Det gäller att ånyo formulera den klassiskt anglikanska teorien om *Antiquity*, om den odelade fornkyrkan som högsta forum, icke längre alltså successionens kedja som ett isolerat faktum, utan dess återinställande i ett vidare sammanhang, vars garanti och yttre tecken den ursprungligen avsåg att vara. Nu gäller det i främsta rummet icke det apostoliska uppdraget, utan det gäller *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus.* Principen var gammal, det nya var försöket att låta den bära upp ett helt system. Skulle det lyckas? »Då vi bekänna vår *Via Media* som själva den sanning, som apostlarna förkunnade, synas vi vara blott och bart arkeologer och pedanter, roande oss med illusioner eller lärda hårklyverier, och ur stånd att ta fasta på tingen sådana de äro.»[1] Det gäller att göra teorien till en praktisk princip. Och detta försök genomföres i främsta rummet med avseende på läran, förkunnelsen, »det profetiska ämbetet».

Argumenteringens huvudlinjer äro oss delvis redan förtrogna. Protestanten har rätt i att peka på bibeln som all uppenbarelses källa. Men han har orätt, då han gör bibeltolkningen till individens sak, då han avvisar traditionen över huvud. Är ej skriften själv nedskriven tradition? Vad annat än traditionen har förmedlat den till oss och kan garantera dess högre ursprung? Men traditionen är återigen icke vad romanisterna vilja göra den till. Här kan beviset endast föras på grundvalen av ett omfattande studium av fornkyrkan. Att föra detta bevis till slutsatsen, att Rom åsidosatt forntidens auktoritet, är bokens första huvuduppgift. Men argumenteringen emot »den populära protestantismen» för djupare in i själva grundprincipen. Först gäller det frågan om förhållandet mellan den enskildes omdöme och samfundets auktoritet överhuvud. Även här måste en *Via Media* finnas mellan ytterligheterna:

---

[1] *Prophetical Office*, s. 20 f. (uppl. 1837); *Via Media*, I (uppl. 1901), s. 17.

protestantismens krav på individens rätt och plikt att själv pröva och tolka skriften, Roms krav på obetingad underkastelse under samfundet i allt, mellan å ena sidan en uppfattning av kyrkan som intet annat än en samling individer, av vilka somliga äro Guds vittnen i högre grad än andra, men dock tagna tillsammans aldrig äro eller varit annat än en samling bristfulla människor, och å den andra sidan romanismens hävdande ej blott av kyrkans auktoritet, utan av dess absoluta ofelbarhet. *Via Media* kan ej binda individen i varje detalj, men på de väsentliga punkter, där kyrkans vittnesbörd är otvivelaktigt, såsom i fråga om treenigheten, inkarnationen o. d., måste den enskilde böja sig. Och han måste använda sig av alla de hjälpmedel, som stå till buds, för att vinna kännedom om Guds vilja. Det primära är aldrig det fria prövandet, utan först kommer auktoriteten, i föräldrarnas, i kyrkans undervisning. Så komma det sedliga livets erfarenheter till hjälp, så det direkta skriftstudiet, men som ett vittnesbörd om kyrkan och den sedliga erfarenheten och tolkad med deras hjälp. Till sist kommer, men blott för ett fåtal, studiet av fornkyrkan och den samfällda kristenheten.[1] Så kunna kyrkans auktoritet och individens omdöme bringas till endräkt. Kyrkan kräver antagande av apostlarnas lära såsom ett objektivt, genom uppenbarelsen givet faktum och lämnar individen fri att forma sina åsikter på övriga punkter. Hela problemet koncentreras sålunda på att fastställa innehållet i apostlarnas lära. Endast på skriftens grundval kan ingen endräkt nås. Därför måste andra kunskapskällor anlitas — framför allt den kyrkliga forntiden. Men dennas betydelse ligger ej blott däri, att den är ett medel att komma åt den verkligt apostoliska läran, utan beror främst därpå, att den katolska kyrkan såväl enligt bekännelsernas[2] som Skriftens[3] vittnesbörd har löfte om ofelbarhet i trosfrågor. Men detta gäller blott så länge den bevarat sin enhet — det har upphört i och med kyrkans inbördes söndring. Det ligger för öppen dag, vilken intensitet denna åskådning måste ge och faktiskt har givit åt längtan efter kyrkans återförening. Men

[1] A. a., s. 156 f.
[2] Den 20:de artikeln och Athanasianum.
[3] I Tim. 3: 15; Ef. 4: 11—14; Jes. 59: 21.

detta är ej här platsen att utföra[1]. Så måste den viktigaste uppgiften bli att definiera utsträckningen och arten av denna ofelbara *consensus*.

Det är förvisso en överdrift, när engelska teologer hävdat tanken på fornkyrkans auktoritet som en enbart eller karaktäristiskt anglikansk teori.[2] Det ligger utanför ramen för vår uppgift att närmare ingå på en jämförelse med den kontinentala protestantismens tankar om »consensus quinquesæcularis», som ligger till grund för Melanchtons traditionalism[3] och sedan återupptas av 1600-talets synkretister[4] och spelat en stor roll över huvud för den mer humanistiskt orienterade sidan av reformationen. Den var förvisso intet uteslutande särmärke för den anglikanska reformationen, även om den här alltifrån början starkare betonats, i samma mån som det humanistiska inflytandet här var mer betydande. Likväl var den gamla anglikanismen i regel angelägen om att ej tillägga den fornkyrkliga traditionen[5] mer än sekundär betydelse. Ej heller har man kunnat enas om att fixera gränserna för »den fornkyrkliga forntiden». Newman refererar själv de olika bestämningar, som försökts: Ken tar med hela den odelade kyrkan till schismen mellan väster- och österland, Bramhall fem århundraden, Jewel sex, auktoritativa dokument från reformationstiden variera mellan tiden före Gregorius I och tiden intill Kalcedon. För sin egen del kan han ej komma längre än att förlägga »den kyrkliga forntidens» gränslinje någonstädes mellan åren 343 (Sardicakonciliet) och 787 (det 7:de allmänna kyrkomötet enligt den grekiska kyrkan), men i varje fall med huvudvikten lagd på de fyra första århundradena.[6]

[1] Den obrutna successionen i kyrkans ämbete »may be the tenure on which the sacred mysteries of faith are continued to us». A. a., s. 240.

[2] Se t. ex. W. R. INGE, *Faith*, s. 96 f.

[3] O. RITSCHL, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, I (Leipzig 1908), s. 291, 300 ff.

[4] K. MÜLLER, *Kirchengeschichte*, II: 2 (Tübingen 1919), s. 585.

[5] Se t. ex. WATERLAND, *The Use and Value of Ecclesiastical Antiquity*: »*Antiquity* ought to attend as an handmaid to scripture, to wait upon her as her mistress; to keep off *intruders* from making bold with her and to discourage strangers from misrepresenting her.» *The Works of The Rev. Daniel Waterland D. D. - - - now first collected and arranged*, vol. V (Oxford 1823), s. 257.

[6] Jfr också Pusey's utredning: *A Letter to - - - Richard, Lord Bishop of Oxford* (4:de uppl. Oxford 1840), s. 43 ff.

Från denna tid alltså måste vittnesbörden hämtas om »vilken den tro är, som en gång meddelades åt helgonen, den tro, som alltid skall förbliva i världen, som är kyrkans skatt och liv, villkoret för medlemskap i densamma och normen för dess lära».[1] Och denna tro är intet annat än de kyrkliga symbola, i främsta rummet Apostolicum och Nicænum, vilka äro att betrakta som olika formuleringar av samma apostoliska sanning. Inga andra läroformuleringar kunna ha annat än sekundär betydelse i jämförelse med dessa: de 39 artiklarna äro ej »articles of faith» i egentlig mening, ej villkor för lekmannens medlemskap i kyrkan. Det är Roms fel att ha upphöjt sekundära formuleringar såsom nödvändiga för frälsningen.

Så långt kan Newman's framställning anses som typisk för den statiska anglikanismen intill nutiden.[2] Men bredvid denna, och som ett komplement därtill möter redan här en uppfattning av traditionen, som pekar ut över den statiska kyrkouppfattningens gränser. Bredvid den obligatoriska trosregeln finnes »vad som kunde kallas profetisk tradition. Gud allsmäktig satte i sin kyrka först apostlar, sedan profeter. Apostlarna regera och predika, profeterna utlägga. Profeter eller lärare äro uppenbarelsens uttolkare .... Deras lära är ett omfattande system ... genomströmmande kyrkan som en atmosfär, oregelbunden i sin gestalt på grund av själva rikedomen och överflödet i dess innehåll. Detta kallar jag profetisk tradition, från början existerande i kyrkans eget bröst, och upptecknad i den mån, som försynen har bestämt, i utmärkta mäns skrifter». Det synes uppenbart, att vi här stå inför en kyrkouppfattning, som är mäktig av historisk fördjupning, som öppnar vidare perspektiv än den rent statiska, som, om den utsträcktes i hela sin vidd till att gälla hela kristenheten, ej blott den episkopala, skulle kunna ge en storslagen utsikt över uppenbarelsens historia — men jämväl att vi också här ha embryot till den tankegång, som fullgången skulle träda fram i *Idea of Development in Doctrine*. Samma tendens kan också spåras i försöken att dra gränsen mellan Skriftens och traditionens auktoritet, eller sna-

[1] *Prophetical Office*, s. 277. (*Via Media*, I, uppl. 1901, s. 233).

[2] Det kan förtjäna påpekas, hur den till sin utgångspunkt typiskt anglikanska rörelsen för en världkonferens *on Faith and Order* just avser att bygga på en återgång till »the Faith which was once delivered to the Saints.»

rare misslyckandet av detta försök. Väl fastslås den definition, som Newman i *Apologia* erkänner sig ha fått från Hawkins,[1] att det är traditionen, som meddelar läror, i Skriften åter har man blott beviset för dem. Men då å ena sidan Guds ord ej med protestanterna får begränsas till det skrivna ordet[2], å den andra det förnämsta beviset för det skrivna ordets karaktär av gudomlig uppenbarelse är de äldsta kyrkofädernas vittnesbörd[3], så är principiellt skrankan mellan skrift och tradition nedbruten, och skriften själv blir på visst sätt en del av traditionen. Även här måste det medges, att just tendensen till att genombryta staticismen innehåller fröet till en i djupare mening historisk uppfattning, men att detta tillika var en svag punkt i det försvarsverk mot Rom, som föreläsningarna om »Kyrkans profetiska ämbete» avsågo att uppresa.

Den statiska kyrkouppfattningens definition var icke det skapande snillets sak — vi ha sett hur detta med eller mot sin vilja måste överskrida dess gränser — utan den kammarlärdes. Det är knappast av behovet påkallat att här ingå på en närmare analys av den torra systematisering, som W. Palmer gav i sin *Treatise on the Church of Christ: designed chiefly for the Use of Students in Theology.*[4] Detta lärda och grundliga arbete med sina omsorgsfulla definitioner av kyrkans olika kännetecken, sina akademiska vederläggningar av alla invändningar, sitt hävdande av det apostoliska ämbetet som väsentligt för kyrkans tillvaro[5], torde höra till den anglikanska teologiens mest bor-

[1] *Apologia* s. 66 (uppl. 1908, s. 9). Jfr Kyrkohistorisk Årsskrift 1920, s. 163 f.

[2] *Prophetical Office*, s. 328 f. (*Via Media*, I, s. 275 f.)

[3] »If asked, then, how I know that the Bible contains all truth necessary to be believed in order to salvation, I simply reply, as the first Homily implies, that the early Church so accounted it, that there is a consent of Catholic Fathers in its favour.» A. a., s. 339 f. (*Via Media*, I, 1901, s. 284.)

[4] I—II, London 1838.

[5] Följande sammanfattande argumentering förtjänar att anföras, emedan den hopsummerar den statiska anglikanismens bevis för sin kyrkouppfattning: »It is certain from what has been said, that the Christian Ministry must always exist, and can never have failed. It is certain, that the essence of this ministry consisted mainly in a divine commission, and that the ministry of the Church must have always possessed it. It is equally certain that the mode by which this commission was conveyed, must alway be essentially the *same*. Now the apostolic mode of ordination, by which the apostles and their successors, the bishops of the universal Churh, sent forth the ministers of Jesus Christ, by imposition of hands and prayer; this mode *alone* has *always* existed in the Church. — It is therefore evidently the external

nerade alster. Alla den sanna kyrkans kännetecken påvisas hos Englands kyrka. Rom är väl även en lem av den synliga kyrkan, ehuru utan något försteg framför andra kyrkor (»om den ensam vore den katolska kyrkan, skulle kristendomen förvisso ha nått sin lägsta ebb, och helvetets portar blivit den övermäktiga»). Och den har berättigande blott i de länder, som alltid förblivit romerska. När den romerska kyrkan tränger in latinska biskopar på österländska biskopssäten, är den skyldig till schism, det samma skulle gälla om varje kyrka, som sökte att vinna fotfäste t. ex. i Sydamerika, som varit romerskt alltifrån kristendomens införande. Men det gäller också papisterna i Nordamerika, och — det romerska eller påviska partiet i England och Irland, som avföll från den katolska kyrkan under drottning Elisabets regering och sedan dess ej har upphört att rasa mot densamma.[1] De orientaliska kyrkorna hava alla de yttre tecken, som tillkomma en del av den sanna kyrkan. »Även om reformatorerna, framför allt Luther, ej hade någon tanke på att skilja sig från den synliga kyrkan, äro likväl de kontinentala rerormationskyrkorna så bristfälliga ifråga om tecknen på en sann kyrka — genom sin radikala brytning med den äldre kyrkan, genom sin tvetydiga ställning till kravet på personlig helgelse, genom saknaden av successio apostolica — att dessa »'the societies of Lutherans and Calvinists' svårligen kunna ha ansetts som kristna kyrkor *(Churches of Christ)* i egentlig mening.» Det är ej utan avsikt som förf. talar i preteritum. Han tillfogar en förklaring, som är ett klassiskt dokument till den insulära inskränkthet, som förblivit ett av den statiska anglikanismens karakteristiska:

»Jag har hela tiden talat om den utländska reformationen, som om något förgånget. Lutherdomen och kalvinismen äro nu föga mer än historiska fakta, ty de svaga och livlösa lämningar, som de lämnat efter sig, och som alltjämt bära deras namn, äro blott pinsamma minnen om system, vilkas ofullkomligheter och fel, vilka dessa än voro, dock adlades av en

vocation instituted by God himself. If it be not so; if it be a mode of human invention; it could never have constituted ministers of Christ, and therefore the whole Church would for many ages have been without true ministers, it would have been deficient in what is *essential* to the Church of Christ, and therefore the catholic Church must have *entirely failed:* a position which is directly and formally heretical.» A. a., I, s. 173 f.

[1] A. a., I, s. 305.

helig glöd och nitälskan för Gud och Guds uppenbarelse. . . . Överlupna av neologiens förvägna gudlöshet och otro, som skyler sig under kristendomens namn för att kunna tillfoga tron ett desto värre sår, eller försänkta i det socinianska och arianska avfallets dödliga sömn, synas lutherdomen och kalvinismen som religiösa system nära nog ha utslocknat i de länder, där de uppstodo.»[1] Hur inskränkt och ohistoriskt detta omdöme än är, särskilt för en tid, då den nylutherska ortodoxien stod i begrepp att framgå ur delvis samma förutsättningar, som framkallade Oxfordrörelsen, är det dock jämförelsevis mer begripligt, än att den statiska anglikanismens ignorerande av den lutherska och reformerta protestantismens faktum kunnat fortsätta, även sedan den nordamerikanska protestantismen på allvar trätt inom Europas synkrets.

Trots, kanske delvis på grund av denna sin ensidighet och begränsning, är dock Palmer's bok ett klassiskt dokument för studiet av den kyrkouppfattning, som vi närmast här ha i sikte:[2] den uppfattning, som utgår från den odelade kyrkans och dess allmänna konciliers auktoritet för alla tider, och som härur tror sig kunna härleda ofelbara definitioner på en »sann» kyrkas väsen, och som därför leder till att betrakta den kristna kyrkan under den välkända bilden av ett träd med tre grenar: den romerska, den österländska och den anglikanska — men föredrar att ignorera existensen av alla andra skott, snarast i mild

[1] A. a., I, s. 388 f. Förf. undantar från sin allmänna dom över den kontinentala protestantismen »den svenska lutherska kyrkan, emedan den utgör ett fall för sig, och jag har ännu ej fullständigt undersökt frågan om deras ämbete och reformation».

[2] Här må även erinras om hur den statiska kyrkouppfattningen återspeglas i de samlingar av beläggsställen från fornkyrkan, som nu utgåvos. Detta gäller dels den som ett komplement till *Tracts* utgivna serien *Records of the Church*, dels sedermera det stora företaget *Library of the Fathers* (se Kyrkohistorisk Årsskrift 1922, s. 176). I detta sammanhang må även nämnas ett 1841—1843 från Cambridge utgivet arbete i tre band: G. W. HARVEY, *Ecclesiæ Anglicanæ vindex catholicus sive articulorum Ecclesiæ Anglicanæ cum scriptis Ss. patrum nova collatio*. Av betydelse som vittnesbörd om samma tankars aktualitet även i annan omgivning än Oxford är också CH. WORDSWORTH, *Theophilus Anglicanus or Instruction för the young Student concerning the Church and our own Branch of it* (London 1843). Denna kan betecknas som en skolmästerlig handbok (uppställd i frågor och svar) i statisk anglikanism. Den hävdar, med lärd apparat och ganska oberoende av *Tracts, successio apostolica* och tanken om den anglikanska kyrkan som en av grenarna på den sanna kyrkans träd.

förvåning över trädgårdsmästarens försummelse att utrensa denna fullkomligt programvidriga vegetation. Det är ej här vår uppgift att ingå i en rätt onödig diskussion med denna uppfattning angående frågan, om Guds uppenbarelse i världen definitivt avslutades år 1054, eller kanske vid ännu tidigare datum. Det återstår endast att fastslå, att denna kyrkouppfattning i sak föga förändrats genom Oxfordrörelsen. Palmer's bok hade lika väl kunnat skrivas före 1833. Men intensiteten är en annan, och detta såväl som det fortsatta betonandet av de punkter, som kommit särskilt till användning i det stora kyrkoförsvaret, (särskilt *successio*) är den statiska kyrkouppfattningens rätt oförtjänta vinning av att ha förbundits med en tid av djupt religiöst uppvaknande. Så snart detta nyväckta religiösa sinne fått verka på de övertagna kyrkotankarna, har det tenderat till att spränga deras trånga rum. Men trots denna inneboende dualism, är staticismens herravälde i den senare nyanglikanismens historia knappast fattbar, om man ej behåller i minne, att den lånat glöd och intensitet från en rent religiös nitälskan.

På en punkt omskapades dock genom Oxfordrörelsen den gammalanglikanska kyrkouppfattningen på ett radikalt sätt: med avseende på uppfattningen av statskyrkoproblemet. De väsentliga faktorer, som här samverkade, ha förut klarlagts: Coleridge's och Whately's tankar om kyrkans principiella oavhängighet, å andra sidan den politiska situation, som även hos den karolinska anglikanismens legitima arvtagare framkallade en puritansk upprorsanda — fast vapnen hämtats ur kavaljerernas rustkammare.

»Did the State make us? Can it unmake us?» frågar Newman i *Tract 2* under hänvisning till det apostoliska uppdragets fribrev. På få punkter har måhända den nya hänförelsen för kyrkan som ett självständigt samfund av gudomligt ursprung visat sig mer positivt fruktbärande än här. På denna punkt är frändskapen omisskännelig med en nära nog samtidig rörelse i brittiska kristenhetens historia: den skottska frikyrkans utbrytning.[1] Från Oxfordrörelsens dagar har strävandet att hävda

[1] Till frågan om Oxfordrörelsen och statskyrkoproblemet se ett arbete av en lärjunge till nyanglikanismens främste statsrättslärde J. W. Figgis: H. J. Laski, *Studies in the Problem of Sovereignty* (Newhaven, London & Oxford 1917), Chapt. III: *The political Theory of the Oxford Movement*, S. 89, 112 f. 144 f. (»It was a definition of the Church that the Tractarians

kyrkans frihet och självbestämningsrätt icke vilat. Dess gamla provincialmöten, konvokationerna, ha återuppstått. I vår egen tid har kanske det betydelsefullaste steget tagits. Det behövs inga djupgående forskningar för att redan i *Tract for the Times* och samtidiga skrifter upptäcka frön till denna utveckling. Väl tar hos Palmer traditionalismen överhand också här,[1] väl kan Keble ännu efter »the national Apostasy» i gammaltestamentliga bilder predika om konungens skyldighet att sörja för kyrkan som en helig λειτουργία,[2] men Froude såg tidigt klarare än andra, att de liberala reformerna av 1828 och 1829 rubbat själva grundvalarna för den engelska kyrkoförfattningen. Det är av synnerligt intresse att se, hur tidsläget i september 1833 hos denne senfödde kavaljer väcker till liv en uppriktig beundran för de första puritanerna: »Jag har hållit på att läsa en hel del på senare tid om våra vänner puritanerna på drottning Elisabets tid; och jag tycker verkligt riktigt om stackars Penry. Jag tänker på att skriva 'ett försvar för de tidiga puritanerna', vilkas läge jag föreställer mig vara följande. Englands kyrka

---

attempted, and they found almost immediateley that to define its identity was to assert its exclusiveness»). Den liberala uppfattningen »that the ecclesiastical sovereign was the body of the faithful» härleder förf. från Marsilius av Padua, under det att traktarianerna gå i Thomas Aquinas' fotspår.

[1] *Treatise of the Church*, II, s. 346: »We may now see how reasonable and catholic was the oath of regal supremacy prescribed by the parliament of Queen Elizabeth and still subscribed by the clergy of England», samt i fråga om biskopsutnämningar (s. 352 f.): »the Church has certainly very frequently consented that the prince should nominate bishops; . . . Nor perhaps would it be easy to find a more convenient system under existing circumstances.»

[2] J. KEBLE, *Sermons Academical and Occasional* (Oxford 1847), s. 148—172 (*Church and State*). Av intresse för kännedomen om Keble's ståndpunkt i fråga om statskyrkoproblemet är en uppsats i *The British Critic* för 1839: *The State in its Relations with the Church* (omtryckt i pamflettform med företal av LIDDON, Oxford 1869), utgörande en anmälan av Gladstone's bok med samma titel. Även här framträder en hög uppfattning av statens religiösa plikt mot kyrkan; orden i Jesajas om »nursing fathers and nursing mothers» äro »equivalent to a whole code of canon laws» (a. a., s. 24). Men ännu mer än en sådan nationell synd som att förskjuta kyrkan måste man undvika att kyrkan själv skulle förledas »by fear of public evil or any other cause, to forego any of her sacred principles for the sake of retaining her connection, real or nominal, whith the State.» (s. 534). Jfr också Keble's predikan *On the Death of a King* (vid Wilhelm IV:s död 1837) i *Plain Sermons*, IV, n:r 101.

hade släppt sitt anspråk på *jus divinum*, och betraktat ordinationen som utgående i sista hand från drottningen. Dessa stackars människor, d. v. s. Penry & Co., ej Beza & Co., eller Knox & Co., avskydde en så vidunderlig tanke: men vad kunde de göra? De voro uppfostrade i förfäran för att lita på historien ifråga om religionen, och därför kunde de ej söka en gudomlig inrättning och ett prästämbete någonstädes annat än i bibeln.»[1] Sin uppfattning av läget utvecklar han i en skrift *Remarks on State Interference in Matters spiritual* från samma tid.[2] De tre stora reformerna: 1) Upphävandet av Test och Corporation Acts, 2) den katolska emancipationen och 3) parlamentsreformen ha så förändrat parlamentets sammansättning, att detta berövats sin karaktär av lekmannasynod för Englands kyrka. Därför kan dess befattning med kyrkans inre angelägenheter ej längre motiveras, utan i dess ställe bör en lekmannasynod för kyrkan skapas. Det skulle dröja nära ett århundrade, innan denna konsekvens drogs genom skapandet av the National Assembly of the Church of England.[3] En annan sida, där också Froude på ett karakteristiskt sätt föregriper nutida reformkrav, är i sin kritik av statens och juristernas inblandning i tillsättningen av kyrkans ämbeten. Systemet för biskopsval i kraft av premierministerns *congé d'élire* utlägges och gisslas obarmhärtigt.[4] Likaså riktar han ett angrepp mot patronatrattens tillämpning och de lagar, som göra det omöjligt för biskopen att utestänga en olämplig person från ett ämbete, till vilket han presenterats av en patronus, för så vitt han ej kan inför en vanlig domstol bevisa, att vederbörande är skyldig till heresi eller grov osedlighet.[5] Än klarare framstår problemets djup, då Froude kommer in på frågan om kyrkotukten (i *Re-*

[1] FROUDE's *Remains*, I: 1, s. 327.

[2] Tryckt i *Remains*, II: 1, s. 184—269.

[3] FROUDE skriver om uppsatsen i fråga, att det är hans avsikt »to have a touch at the King's Supremacy, which I think Hooker would not justify under present circumstances». Det är också av intresse att jämföra hans plan på en »Lay Synod» med våra dagars kyrkoförfattning: »Its members should be elected by universal suffrage among the communicants, *more primitivo.*» (A. a., I: 1, s. 328). Ett år senare (d. 20 nov. 1834) har han emellertid ändrat mening och är »out of conceit with old Hooker's notion of a lay synod: it is unecclesiastical and whig. We must only be popular in the choice of Church officers» (a. a., s. 333)

[4] A. a., II: 1, s. 246—257.

[5] Detta utföres i FROUDE's *Tract* (n:o 59) om *Church and State*.

marks on Church Discipline.)[1] På denna punkt måste den historiska orienteringen ställa i skarp belysning skillnaden mellan den samtida och den forntida kyrkan, och detta icke blott fädernas odelade kyrka eller högmedeltidens kyrka, med vilken Froude var närmast förtrogen, utan även den gammalanglikanska. Hade icke ännu biskop Wilson gjort allvar av kyrkans plikt att exkommunicera?[2] Var kunde det tydligare märkas om saltet mist sin sälta? »Om en folkkyrka *(a National Church)* betyder en kyrka utan kyrkotukt, så är varje argument för kyrkotukt ett skäl emot folkkyrkan, och det bästa vi kunna göra är att avskaffa vår kyrka såsom folkkyrka *(to unnationalize ours)* så fort som möjligt».[3] »Det engelska folket som en helhet är antingen uppriktiga kristna eller icke: om de äro det, skola de underkasta sig kyrkotukt lika villigt, som de första kristna gjorde. Äro de det icke, låt oss då säga sanningen och komma djävulen på skam: låt oss uppge vår nationella kyrka och skaffa oss en riktig kyrka.»[4]

Så strävar den statiska kyrkotanken även i sin tillämpning på det praktiska kyrkolivet under inflytande av en brinnande ande att spränga sina skrankor. Ur betraktandet av den oföränderliga forntiden födas motiv till förändring av nutiden. Men här var också den katolska forntidens utslag ett annat än den anglikanska forntidens. Och motsatsen mellan dessa två ledstjärnor på denna punkt bidrog förvisso i icke ringa grad att försvaga sambandet mellan gammal- och nynanglikanismen även på andra punkter och göra den senare mer tillgänglig för främmande locktoner. Det är i varje fall tydligt, att det alltifrån Oxfordrörelsens första år genom nyanglikanismens historia går en åder av stigande avoghet med statskyrkotanken, och att kravet på kyrkans självständighet, som nu vunnit genklang i de vidaste kretsar, redan här framträder.

Om än den traktarianska kyrkobilden i sina väsentliga drag är densamma som den gamla högkyrklighetens, korrigerad som vi nyss sett på vissa punkter med hänsyn till de yttre tidsomständigheternas krav, så är bildens ram och även dagern, som

[1] A. a., II: 1, s. 270—314.

[2] *Tract 37: Bishop Wilson's Form of Excommunication.*

[3] *Remains*, II: 1, s. 272. Till den traktarianska uppfattningen av kyrkotukten och plikten att exkommunicera, jfr *Lyra Apostolica*, n:r 163.

[4] *Remains*, II: 1, s. 274.

låter vissa drag framträda med större klarhet än andra, i mycket den romantiska tidsålderns. Detta gäller ej blott det uppvaknande historiska sinnet i allmänhet. Det är romantikens ande, som lever i Froude's studier över Thomas Becket likaväl som i Scott's romaner, den möter i hans utredning om den gotiska bågens teori,[1] den slår oss till mötes från illustrationerna i *The British Magazine*, den fick, sedan andra intressen börjat träda i förgrunden i Oxford, ett nytt hemvist i Cambridge. Här samverkade historicismen och det kyrkliga intresset hos grundarna av *The Camden Society* (1838), här tränades den lärde humanisten J. M. Neile för sitt livslånga arbete på att återvinna för samtiden det bästa i fornkyrkans sångskatt. Den utkristalliserades i den prerafaelitiska konsten. Den »apostoliska» sången röjer även sitt ursprung, ej blott genom tonen och ämnesvalet utan ock genom den förkärlek för en viss uttryckets halvdager, som redan utmärkte *The Christian Year*. Halvdagern upplyses väl i rörelsens förnämsta sångbok, *Lyra Apostolica*, av svärdshuggens blixtar, då Newman's stridslynne smider också sången till vapen mot tidens idoler och även Keble har lärt sig att spela på domsbasun i stället för på herdepipa. Men samtidigt som Newman reser upp Athanasius' bild för att döma sitt eget släkte,[2] följer Isaac Williams med bävande steg Origines' vandring:

»Into God's Word, as in a palace fair,
Thou leadest on and on, while still beyond
Each chamber, touched by holy wisdom's wand,
Another opes, more beautiful and rare.»[3]

eller formar kring Basilius' bild ett kammarstycke av romantisk dikt:

»Beautiful flowers round Wisdom's secret well,
Deep holy thoughts of penitential lore,
But dressed with images from Nature's store,
Handmaid of Piety. Like thine own cell
By Pontic mountain wilds and shaggy fell,
Great Basil! there, within thy lonely door,
Watching, and Fast, and Prayer, and Penance dwell,
And sternly nursed Affections heavenward soar.
Without are setting suns and summer skies,

[1] *Church Architecture, Remains*, II: 1, s. 338—374. Jfr *Farewell to Feudalism* i *Lyra Apostolica*, n:r 159.
[2] *Lyra*, n:r 94.
[3] A. a., n:r 93.

Ravine, rock, wood, and fountain melodies;
And Earth and Heaven, holding communion sweet,
Teem with wild beauty. Such thy calm retreat,
Blest Saint! and of thyself an emblem meet,
All fair without, within all stern and wise.»[1]

Måhända skulle åt Isaac Williams' diktning ett längre liv blivit beskärt, om han inskränkt sig till att odla den ådra av äkta romantisk poesi, som tvivelsutan fanns hos honom, om än dess flöde var sparsamt, i stället för att i omfångsrika diktverk försöka omsätta hela den apostoliska läran. De sakna förvisso ej sitt behag, dessa digra diktböcker med sitt klosterlika detaljarbete, såsom den genomförda allegoriseringen i *The Cathedral*,[2] sin stämning av naiv och ödmjuk fromhet, i släkt med de gamla gravyrer, till vilka han knyter sin dikt i *The Baptistery*. Men tydligare framträder släktskapen med *The Christian Year* i de smärre dikter, som sammanförts t. ex. i *Thoughts in Past Years* (1838), där bland mycken oinspirerad versdeklamation,[3] en och annan pärla glimmar med äkta, om än något dunkel glans.[4]

---

[1] A. a., n:o 96; även i *The Cathedral.*

[2] Denna är det fullständigaste försök att i diktens form ge en framställning av den romantiskt betonade, statiska anglikanismens system: genom katedralens tre västportar, ånger, tro och lydnad (i mitten, med en särskild varning för den »whose cry is liberty» att där ingå) träder man in i mittskeppet: skriften, med tron och bönen som sidoskepp, skeppets pelare äro profeterna och patriarkerna, i sidokapellen vila »the churchman's friends», en Ken, en Andrewes, från »the cloisters» vid sidan, upptagen av en serie *Ecclesiastical Sonnets*, för gången »sacred retirement» till »the chapterhouse»: *Episcopacy*, trappan till koret är litanian; korskranket Williams' älsklingslära om *disciplina arcani*, koret fylles av »the sacramental hymn», dess pelare äro apostlarna, i fönstren runt om stråla bilderna av fornkyrkans fäder, i korfönstret korsfästelsen.

[3] I serien *The Country Pastor* äro ej mindre än fem sonetter ägnade åt ämnet *Neglect of Fast Days*, varpå följer en sjätte innehållande *The irresolute Churchman's Answer:* det är liberalismens halvhet, som måste kompromissa med tiden och söka tillkämpa sig dess, i stället för Guds välsignelse: »O Time, I seize thee by thy wings and wrestle with thee, bless me ere we part.»

[4] Så särskilt, då han inspireras av tanken på tillvarons oändliga mysterium, t. ex. i *Evening* (a. a., s. 55; i serien *The golden Valley), A Summer's Night* (i *The sacred City*, a. a., s. 337), eller *In the midst of Life we are in Death* (s. 289). Av William's övriga produktion må här nämnas dels *The Altar or Meditations in Verse on The Great Christian Sacrifice* (London 1847) och den kanske mest bortglömda av alla men egendomligt rörande *The Christian Scholar* (Oxford 1849, dedicerad till Keble — »hæc cum sua sint verius quam mea»), som avser att ställa klassikerna i en högre visdoms tjänst genom kristna tillämpningar på grekiska och latinska författare. Rätt obetydligt förefaller versmakeriet i *Hymns on the Catechism* (London 1843).

Denna på det hela taget ganska onjutbara diktning har sitt historiska intresse, därför att den hjälper oss att förstå själva arten av oxfordsmännens vädjan till forntiden. Den romantiska historieuppfattningen mildrar och färglägger det statiska kyrkobegreppets hårda konturer. Den som betraktar deras benhårda skelett i en senare tids mer obarmhärtiga ljus, blir därför måhända lätt något orättvis i sitt bedömande av denna kyrkotankes profeter från 1800-talets förra hälft. Det är till romantikens idealiserade forntid, som vädjan står, en forntid, som för fantasien framstår som en motsägelselös enhet, en *aurea ætas,* vars uppkomst, förlopp och övergång i följande tidsåldrar ingen närgången kritisk forskning klarlagt. Det blott endels kända lockar med de stora möjligheternas, det ändlösa mysteriets tjusning — det är väl snarast så vi ha att förklara den dragningskraft, som probabilitetsbeviset fick för oxfordmännen. Då den eviga verklighetens ljusvärld blott en gång öppnat sin port ut till det timliga skenlivets mörker, så gäller det ju att ängsligt genomleta hela grannskapet, där brutna reflexer glömt sig kvar. Så kan Keble sjunga till lampan i sin studiekammare:

»Come twinkle in my lonely room,
Companion true in hours of gloom;
Come, light me on a little space,
The heavenly vision to retrace —»[1]

Men det förgångna har sin egendomliga tjusning också just såsom förgånget. Minnets hemlighetsfulla spegel förgyller vad som synes alldagligt som närvarande. Newman, annars kanske mindre romantiker än sina stallbröder, fick en gång ett mästerligt grepp om denna erfarenhet i sin predikan *Christ manifested in Remembrance.*[2] Vi se först efteråt, huru nära Gud varit oss: »Vad som var mörkt, då det mötte oss, återspeglar Rättfärdighetens sol, då det är förgånget. — — — Och måhända är det därför, som förgångna år, då vi se tillbaka, bära med sig sin särskilda doft *(so much of fragrance),* fast vi då sågo föga att finna behag i; eller kanske snarare, vi kunde ej

[1] *Light in the Closet — the Churchman to his Lamp,* n:o 64 *i Lyra Apostolica.* Vid lampans sken går han

»Our fathers' armoury to explore
And sort and number wistfully
A few bright weapons — — —»

[2] *Parochial and plain Sermons,* IV: 17.

fatta, att vi funno behag, fast vi gjorde det. Vi funno behag, emedan vi voro i Guds närhet, men vi visste det icke.... Sådan, säger jag, är den ljuvhet och mjukhet, varmed längesedan förgångna dagar framträda i minnet och slå oss med häpnad. De vanligaste år, då vi tyckas leva till ingen nytta, dessa stråla upp för oss just genom sin regelbundenhet och sitt ordentliga förlopp». Så kunna också sorgfyllda tider för minnet fyllas av ljus, så har barndomens år sin särskilda glans,[1] i båda fallen genom Guds närvaro. Och vad som gäller den enskilde, gäller också kyrkan. Det är i minnet, som vi se dess stora tider, som vi se Guds närhet. »Stora helgon, stora händelser, stora förmåner växa, liksom de eviga bergen, då vi avlägsna oss från dem.»

Likväl lyckades ej det förgångnas trollmakt hålla Newman fången. När han under sitt livs stora kris trodde sig blott klarare förstå dess innebörd och följa dess ledning, avskakade han i själva verket dess bojor. Hans dikt om Guds fördolda helgon, *The true Elect* i *Lyrà Apostolica* (n:r 55), innehåller en strof, som underligt svär emot stämningen i Keble's dikt om »the Churchman's lamp», vars sken blott kunde hjälpa till att utforska det förflutna:

»They gleam amid the night,
Chill sluggish mists stifling the heavenly ray;
Fame chants the while, — old history trims his light,
Aping the day;
In vain! staid look, loud voice, and reason's might
Forcing its learned way,
Blind characters, these aid us not to trace
Christ and His princely race.»

Så saknas ej heller i den romantiskt påverkade dikten vittnesbörd om den religionens egna spännkraft, som en gång måste spränga staticismens bojor.

[1] »Such are the feelings with which men often look on their childhood when any accident brings it before them. Some relic or token of that early time, some spot or some book, or a word, or a scent, or a sound, brings them back in memory to the first years of their discipleship, and they then see, what they could not know at the time, that God's presence went up with them and gave them rest. . . . They think it is those very years which they yearn after, whereas it is the presence of God which, as they now see, was then over them, which attracts them. They think that they regret the past, when they are but longing after the future. It is not they would be children again, but that they would be angels and would see God; they would be immortal beings, crowned with amaranth, robed in white, and with palms in their hands, before His throne.» A. a., s. 263 f.

2. Den traktarianska fromhetens grundformer.

Hade Oxfordrörelsen enbart varit en reaktion mot den politiska och filosofiska liberalismens våg, ett återgripande till förgångna tiders ideal, skulle dess historiska betydelse varit oförklarlig. Det må ligga någon sanning däri, att »våra dagars historiker, då han ser tillbaka på rörelsen, ej är i stånd att sätta in den i det teologiska fortskridandets huvudlinje.»[1] Men det är i så fall ej första gången, som en reaktion för den fackmässiga teologien gått hand i hand med en fördjupning och ett uppsvallande av det intensivt religiösa livet. Det hör till kyrkohistoriens egendomliga tragik, att den överväldigande känslan för det ena nödvändiga, själens frälsning, har svårt att erkänna sanningskravet som ett likaberättigat uppenbarelsemoment. Förvisso är det endast som en främst och djupast religiös rörelse, som Oxfordrörelsen kan förstås.[2] Den var en väckelse, så tillvida i släkt med den evangelikala rörelsen, på visst sätt en fortsättning och omformning av denna. På enskilda punkter synes sammanhanget med denna ligga klart, på andra göres det sannolikt genom de ledande männens personliga historia. Det är som en rent religiös rörelse nyanglikanismen blivit den främsta aktiva faktorn i Englands nyare kyrkoliv.

En analys av den fromhetsart, som växte fram i 1800-talets Oxford, måste till väsentlig del bli en analys av Newman's förkunnelse från predikstolen i St. Mary the Virgin. Dessa predikningar äro icke blott, för så vitt de föreligga i serien *Parochial and plain Sermons*, det intensivaste och rikast nyanserade uttrycket för den traktarianska fromhetens egenart, de ha till icke ringa grad själva skapat och utbildat denna fromhetsart. Det är överflödigt att här mer än erinra om hur dessa predikningar, litterära mästerverk i linje med den engelska prosans bästa alster, tillika under den lugna ytan och det reserverade framförandet glödande av det religiösa snillets eld, alltifrån 1828 fångslade de bästa, om än ej de flesta av det uppväxande släktet,[3] även många som förblevo främmande för Oxfordskolans

[1] STORR, *The Development of English Theology*, s. 3.

[2] Jfr H. RASHDALL, *Christus in Ecclesia* (Edinburgh 1904), s. 3 f.

[3] WARD'S *Life of Newman*, I, s. 64 ff.; CHURCH, *The Oxford Movement*, s. 113 f.; J. A. FROUDE, *Short Studies*, V, s. 206; dens., *Nemesis of Faith*, (London 1849) s. 144.

kyrkliga program.[1] Om dessa predikningar än därför måste bli huvudkällan för vår undersökning, kompletteras de likväl av andra dokument, vilka såväl genom sina överensstämmelser som sina avvikelser göra det möjligt att komma åt den gemensamma andliga luften, den traktarianska och ej blott den Newmanska fromhetens grundformer. Ett framstående rum bland dessa dokument inta givetvis de predikningar, brev och självbekännelser av H. Froude, som sammanförts i hans *Remains*. Pusey's icke synnerligen talrika predikningar från den tid, som här kommer i fråga[2], äro på enskilda punkter mycket belysande, mindre måhända hithörande delar av Keble's förkunnelse.[3] Ett mer omfattande än givande material till belysning i främsta rummet av den konservativare gruppens religiösa stämning, ehuru såväl Pusey som Newman även lämnat sina bidrag, innehålles i den samling av *Plain Sermons, by Contributors to the Tracts for the Times*, som Isaac Williams började utge 1839 med bestämd avsikt att motverka rörelsens radikalisering och fullföljde i tio band till 1848.[4] Men publikationens syfte torde

[1] Jfr ett intressant vittnesbörd om den dragningskraft, som predikningarna i St. Mary's utövade på en man, som städse förblev den evangelikala riktningen trogen: TH. D. BERNARD, *Autobiographical Notes. A Fragment* (tryckt enskilt 1909): »In the pulpit the spare figure in a black gown reading from a manuscript without gesture or movement seemed studiously divested of all accessory means of impression.... The power of the preacher lay in the pure English of the lucid sentences, which gave stimulus to thought, suggested considerations, which had not been familiar, and from time to time seemed to open a larger and more distant horizon. Above all, there was a sense of reality unusually distinct — reality in regard to things divine in the reverential apprehension of their certainty and their nearness, and reality in regard to things human ...»

[2] Utom enstaka predikningar, vilka förtecknats av utgivarne av 4:de bandet av LIDDON'S *Life of Pusey*, må här anföras hans första utgivna predikosamling *Sermons during the Season from Advent to Whitsuntide*, Oxford 1848 (sedermera omtryckt som 1:sta delen av *Parochial Sermons*).

[3] *Sermons Academical and Occasional* (Oxford 1847, 2:dra uppl. 1848) innehålla avtryck av flera tidigare utgivna. Den stora postuma samlingen *Sermons for the Christian Year* i 12 delar (London 1884) innehåller en del predikningar, daterade till tiden före 1845.

[4] Jfr *The Autobiography of Isaac Williams* (ed. by G. PREVOST, London 1892) s. 98 f. Dessa predikningar utgåvos anonymt; men i slutet av tionde delen meddelades, vilka som hade samma författare. Författarne betecknades med bokstäverna A—G. I Pusey House bibliotek i Oxford förvaras Pusey's eget exemplar av *Plain Sermons*. P. har där med egen hand an-

i någon mån verkat beslöjande på de röster, som där kommit till tals. Skarpare utpräglade möta oss rörelsens praktiskt religiösa grundprinciper i en serie predikningar från 1845, som kunna sägas beteckna slutpunkten i den nyanglikanska rörelsens traktarianska fas: *A Course of Sermons, chiefly bearing on Repentance and Amendment of Life (preached in S:t Saviour's Church, Leeds, during the Week after its Consecration on the Feast of St. Simon and Jude 1845*, (Oxford 1845). St. Saviour's, Leeds, skulle under nästa generation bevittna ett av de förnämsta försöken att omsätta Oxfordskolans tankar i praktiskt kyrkoliv. Den hade byggts till stor del för Pusey's egna medel, och i den serie gudstjänster, som följde på invigningen, hördes främst hans röst. Därjämte bidrogo Marriott, Keble, Williams o. a. Newman hade då redan gått över gränsen. Besläktade tankar möta även i Manning's anglikanska predikningar,[1] vilka emellertid såsom fallande utanför den egentliga Oxfordrörelsen här endast i enstaka fall anförts. Därjämte må erinras om huru vissa av *Tracts* äro direkt användbara för fromhetens karaktäristik liksom också den poetiska produktionen.

I likhet med all djupt religiös förkunnelse rör sig Newman's och hans vänners predikan till stor del inom det område, som är alla kristnas gemensamma andliga hem. Och de partier, där en utpräglad särtyp träder oss till mötes, äro underordnade i jämförelse med detta *commune Christianorum*. Om ock en historisk analys måste väsentligen använda de artskiljande partierna för lösandet av sin uppgift, får den icke försumma att först peka på denna centralt kristna förkunnelse, och närmare skarskådad torde denna genom vissa partiers starkare betoning visa sig lika betydelsefull för karaktäristiken av det hela, som de direkt säregna dragen.

De flesta vittnesbörd överensstämma i att betrakta för-

tecknat några av författarnas initialer. A = J. K. (John Keble); B = I. W. (Isaac Williams); E = T. K. (Thomas Keble). Vem som avses med W., som antecknats vid pseudonymen G är mig obekant. Pusey har därjämte tillagt pseudonymen H som betecknande förf. till predikningarna CCXXI—CCXXVI, därmed korrigerande den tryckta förteckningen, som tillskriver J. Keble dessa. Enligt ett brev av The Rev. B. S. Hack, (i Pusey House bibliotek) betecknar C Pusey, som skrivit hela vol. III, D Newman, vars bidrag likaledes fylla hela vol. V (de här tryckta predikningarna ingå likaledes i *Parochial and plain Sermons*, där de fylla banden VII och VIII).

[1] H. E. MANNING, *Sermons*, I—IV, I, 1:sta uppl., London 1842).

mågan att realisera den andliga världens ofrånkomliga verklighet som det mest framträdande draget i Newman's förkunnelse. Detta berodde väl delvis på hans personliga utrustning. Det är skalden och språkkonstnären lika mycket som förkunnaren, som möter oss i en skildring som denna:

»För dem, som leva av tro, talar allting, de se, om den tillkommande världen; själva naturens härlighet, solen, månen och stjärnorna och jordens rikedom och skönhet äro som typer och sinnebilder vittnande och undervisande om Guds osynliga värld. Allt som vi se är bestämt att en dag spricka ut i himmelsk blomning och att förvandlas till odödlig härlighet. Himlen är nu utom synhåll, men i sin tid, som snön smälter och uppdagar vad som låg därunder, så skall denna synliga skapelse blekna bort för den större glansen av det, som ligger där bakom, och varpå den nu beror. På den dagen skola skuggorna draga sig tillbaka, och det sanna väsendet komma till synes. Solen skall blekna och försvinna i skyn, men det skall ske för den större glansen av Honom, av vilken hon blott är en avbild: rättfärdighetens sol, med salighet under sina vingar, som skall komma fram i synlig gestalt, som en brudgum går ut ur sin brudkammare, medan hans förgängliga typ förgår. Stjärnorna, som omge den, skola ersättas av änglar och helgon, svävande runtom hans tron. Däröver och därunder skola molnen i rymden, träden på fältet, det stora djupets vatten befinnas uppfyllda av eviga andars gestalter, Guds tjänare, som utföra Hans vilja. Och våra egna dödliga kroppar skola befinnas på samma sätt sluta inom sig en inre människa, som då skall nå sina rätta mått som själens harmoniska organ, i stället för den kompakta massa av kött och blod, som syn och känsel förnimma. För denna härlighets framträdande, är hela skapelsen för närvarande stadd i födslovånda, allvarligen åstundande, att den måtte fullbordas i sin tid.»[1]

Den egendomliga kraften i greppet om den osynliga värl-

---

[1] *Parochial and plain Sermons* IV: 14 (*The Greatness and Littleness of Human Life*) s. 223 f., jfr s. 209 f., där det talas om den materiella våren som en bild av den andliga: »This earth, which now buds forth in leaves and blossoms, will one day burst forth into a new world of light and glory, in which we shall see Saints and Angels dwelling.» Tanken på naturen som ett instrument för det andligas uppenbarelse framhäver Newman som typisk för naturuppfattningen i *The Christian Year* (*Apologia*, s. 77 f.; uppl. 1908, s. 18).

den, inför vars verklighet den synliga försvinner, är också egendomlig för Newman, ett av hans personliga religiositets särmärken. Jorden och dess fägring är blott ett löfte om en värld där bortom. »Då den är som fagrast, med alla sina blommor ute, och visar som mest rörande vad som ligger dolt däri, så är den likväl ej nog. Vi veta, att mycket mer ligger dolt däri, än vi se. En värld av helgon och änglar, en härlig värld, Guds palats, Herren Sebaots berg, det himmelska Jerusalem, Guds och Kristi tron, alla dessa under ... dolde Han i det som vi se ... Vi veta, att vad vi se är som ett skrank som döljer Gud och Kristus för oss och Hans helgon och änglar. Och vi åstunda allvarligen och bedja om upplösningen av allt som vi se, på grund av vår längtan efter det som vi icke se.»[1]

Men med dessa drag, som åtminstone i sin skarpt markerade form äro egendomliga i främsta rummet för Newman själv, äro nära förenade andra, vilka äro mer gemensamma för rörelsen i dess helhet, och delvis i släkt med vissa drag i det statiska kyrkobegreppet, särskilt då dessa ses i den romantiska tidsålderns ljus. Detta gäller framför allt den andliga verklighetens mysteriösa karaktär. Alla våra tankar och begrepp äro blott sinnebilder, approximativa uttryck för en sanning och en verklighet, som övergår tankens och språkets möjligheter. Och inför denna verklighet, vars väldighet övergår all vår aning, måste människan bäva. När det uppenbarade ordet och vetenskapens utsagor komma i strid, då ha vi icke att göra hjälplösa försök att harmonisera båda, utan vi ha endast att böja oss inför tanken, att vad som framställes för oss i naturens eller i nådens riken, ehuru sant i så fullkomlig mening, att vi ej våga tubba därpå, likväl blott är en antydan, nyttigt för handlandet, nyttigt på sin plats, »tills daggryningen kommer och skuggorna fly, nyttigt för oss på sådant sätt, att både den ena och den andra framställningen kunna på en gång användas, som två språk, som två olika försök att nalkas den fruktansvärda, okända sanningen, *(two separate approximations towards the Awful Unknown Truth)*, försök, vilka ej kunna missleda oss var och en på sitt område».[2]

[1] *Parochial and plain Sermons*, IV: 13 (*The invisible World*), s. 210 f.

[2] A. a. II: 18 (*Mysteries in Religion*), s. 209. Jfr sid. 211: »And since we do not know, we will studiously keep to the figure given us in Scripture ...

Den osynliga världen är för den traktarianska fromheten framför allt *mysterious* och *awful:* dessa två ord innehålla själva grundtonen i dess stämning, en stämning av undran och helig bävan. *Awfulness* skall möta oss på varje steg i vår framställning, nära nog i varje viktigt aktstycke.[1] Religionens verkligheter utgöra för Oxfordmännen mer än för de flesta fromhetsriktningar i senare tid ett *mysterium tremendum.* Och hur kunde de annat än bäva? Var ej varje steg i livet för den kristne fullt av fruktansvärt, hemlighetsfullt allvar? Vad är mer fruktansvärt än att ha en odödlig själ, en själ som aldrig dör, aldrig upphör att tänka och vara medveten, mäktig av lycka och olycka?[2] »Att vara kristen är en av de mest underbara och fruktansvärda gåvor i världen. Det är i viss mening att vara högre än en ängel eller en ärkeängel. Om vi ha något mått av upplyst tro, skola vi förstå, att vårt tillstånd som medlemmar av Kristi kyrka är fullt av under *(mystery).* Vad är så underbart som att vara född, som vi äro, under Guds vrede? Vad är så underbart som att vara återlöst genom Guds sons död, Guds son, vorden kött? Vad är så underbart som att

---

We will hold it as a Mystery, or (what was anciently called) a Truth Sacramental; that is a high invisible grace lodged in an outward form, a precious possession to be piously and thankfully guarded for the sake of the heavenly reality contained in it.»

[1] Reformatorerna borde enligt Froude's uppfattning (återgiven i förorden till andra delen av *Remains*) ej efterliknas »in their practical handling of the unspeakably awful matters with which they were concerned» (a. a. II: 1, s. XIX). Jfr PUSEY, *Sermons during the Season from Advent to Whitsuntide,* s. 39, 79, 81, m. fl. ställen.

[2] »To discern our immortality is necessarily connected with fear and trembling and repentance, in the case of every Christian», *Parochial and plain Sermons* I: 2 (*The Immortality of the Soul*), s. 17. Samma predikan ger mycket typiska uttryck för Newman's uppfattning av själens suveräna liv. »To understand that we have souls, is to feel our separation from things visible, our independence of them, our distinct existence in ourselves, our individuality. ... And should it so happen that misfortunes come upon us ..., then still more are we led to understand the nothingness of this world; then still more are we led to distrust it, and are weaned from the love of it, till at length it floats before our eyes merely as some idle veil, which, notwithstanding its many tints, cannot hide the view of what is beyond it; — and we begin, by degrees, to perceive that there are but two beings in the whole universe, our own Soul, and the God who made it», (s. 19 f.) Jfr *Apologia,* s. 59 (uppl. 1908: s. 4).

mottaga verkan av denna död, en och en, genom sakrament?»[1]

Även om eskatologiska strängar stundom få klinga med, har denna stämning av helig bävan hos Newman blott föga gemensamt med skräckkänslan inför den eviga fördömelsens möjlighet. Det är oriktigt, då detta gjorts till förhärskande moment i hans religiositet.[2] Skräckstämning och domsmålningar inta en åtskilligt centralare plats i Pusey's förkunnelse än i Newman's.[3]

Den traktarianska känslan av *awfulness* är väsentligen icke en följd av fasa inför domen, utan av en livlig känsla av Guds närhet och majestät, och måste tillerkännas en hög religiös kvalitet.

Här får också tanken om nödvändigheten att taga noga vara på all probabel sanning sin religiösa accentuering. Då den osynliga världens mysterium är så mycket större än alla dess timliga uttryck, måste då ej risken att tro för litet ligga mycket närmare till hands än risken att tro för mycket? »Det är vår skyldighet att omsorgsfullt söka efter varje grand och smula av den sanning, som i näd uppenbarats för oss, och hävda den.»[4] I en predikan för aposteln Thomas' dag, framställas för oss två motsatta sinneriktningar, den ena lättrogen (som den i allmänhet heter), den andra oförvillad, med klart omdöme och skarpsynt. Och det är tydligt att den första av de två är den religiösa naturen snarare än den senare.[5] Det är ett

[1] A. a., III: 20 (*Infant Baptism*), s. 298 f.

[2] BREMOND förklarar sig nödsakad att efter ett mer ingående studium av Newmans predikningar avvisa *la terreur* som den förnämsta motivbildande kraften i hans religion. (*Newman*, s. 254, 265, 270.)

[3] PUSEY, a. a., s. 8, (i en predikan om *The End of all Things*). »And now amid this universal burning, and this awful lurid light of a world in flames, crackling, sinking, melting, amid the deluge of the everlasting fire of God . . .» Jfr också KEBLE's predikningar *The Last Judgement* och *Hell* i *A course of Sermons . . . preached in St. Saviour's Church, Leeds*; något överraskande är OAKELEY's yttrande om Froude (*Historical Notes on the Tractarian Movement*, London 1865, s. 32) att han skilde sig från de övriga *tractarians* genom »an extraordinary leaning to the side of religious dread, and a corresponding suppression of the sentiments of love and joy».

[4] *Parochial and plain Sermons*, II: 17 (*The Gospel Witnesses*), s. 203, f. Jfr. IV, s. 228.

[5] A. a., II: 2 (*Faith without Sight*), s. 20. Härmed kombineras tanken på handlandet som trons kriterium: »As faith is content with but little light

heligt och dyrbart arf vi äro satta att vakta och lämna vidare till kommande släkten — *the ancient Truth once delivered* to *the Saints*. Vi veta ej, var gränsen går mellan nödvändiga läror och andra. »Förvisso äro vi skyldiga att vakta vad som kan vara väsentligt lika omsorgsfullt, som om vi visste, att det vore så». Och väl höves därvid *anxiety* and *watchfulness*. Ty jordelivets kamp utkämpas inför en här av osynliga vittnen. De döda leva och vaka över de levande — glömma vi detta, löpa vi fara att »förlora vördnaden för forntiden». »Vad skall uppehålla vår tro (under Guds nåd), då vi försöka att hålla fast vid den gamla sanningen och synas ensamma? Vad skall ge styrka åt 'väktaren på Jerusalems murar' mot världens hån och avund, mot anklagelsen för egenhet, fantasteri, överdrift, vågsamhet? Vad skall hålla oss lugna och fridfulla i vårt inre, då vi anklagas för att 'väcka oro i Israel' och 'profetera ofärd'? Vad annat än synen av alla tiders alla Helgon, i vilkas fotspår vi följa? Vad annat än bilden av den mystiske Kristus, inpräglad i våra hjärtan och våra minnen? ... Vi äro ej ensamma ... dessa skaror i forntiden som trodde, lärde och tillbådo, som vi göra, leva ännu i Gud och ... ropa från altaret».[1]

Denna religiöst fördjupade och stärkta vördnad för kyrkans forntid samverkar med den konservativa dogmatism, som Newman insupit med sin ungdoms kalvinska intryck, och som tillika utgjorde en del av det högkyrkliga arvet, till att ge åt det fornkyrkliga dogmat en behärskande ställning i den traktarianska förkunnelsen. Detta befordras också av den romantiska stämning, som välkomnar det hemlighetsfulla för dess egen skull, och av den religiösa kunskapslära, som höll på att formas i

---

to begin its journey by, and makes it much by acting upon it, so also it reads, as it were, by twilight, the message of truth into its various details» (s. 23).

[1] A. a., III: 25 *(The intermediate State)*, s. 385 f. Jfr VI: 16 *(Warfare the Condition of Victory)* s. 231: »Such is our State; — Angels are looking on, — Christ has gone before, — Christ has given us an example, that we may follow His steps. He went through far more, infinitely more, than we can be called to suffer. Our brethern have gone through much more; and they seem to encourage us by their success, and to sympathize in our essay. Now it is our turn; and all ministering spirits keep silence and look on. O let not your foot slip, or your eye be false, or your ear dull, or your attention flagging!» Predikan slutar med en målning av den eviga vilan, som väntar, delvis i bilder från Uppenbarelseboken.

Newman's tänkande, och gjorde honom benägen att med glädje omfatta varje paradox som ett uttryck för trons suveränitet. Trefaldighet följer på Pingst, heter det redan i en predikan av 1829, för att påminna oss, att den upplysning, som lovas oss, icke är ett begripande av »alla de hemligheter och all kunskap»,[1] utan den kärlek *(love or charity)*, som är lagens fullbordan, »att religionens ljus är förståndets mörker».[2] Men uppenbarelsens mysteriösa karaktär består ej i inre motsägelse, utan däri, att den religiösa verkligheten endast styckevis kan fattas av det mänskliga förnuftet. Därför får lärans »mysteriousness» en särskild betydelse som en trons prövosten, för att skilja den hycklande lärjungen från den uppriktige. Här gäller *credere ut intelligas:* »Tron ensam kan införa oss i Guds osynliga närvaro. Låt oss göra det vägstycket att tro, låt oss försöka, innan vi se, och det bevis som andra begära, innan de tro, skola vi vinna i rikare mått genom att tro».[3]

Detta betraktelsesätt har i första rummet sin tillämpning på treenighetsläran. Att denna är hemlighetsfull *(mysterious)*, är ingen invändning mot den, utan snarare motsatsen. »Det vore sannerligen underligt . . . om någon lära om Guds oändliga och eviga natur skulle vara annat än hemlighetsfull.»[4] En sådan uppfattning kan givetvis ej rygga tillbaka för att predika själva dogmat med hela den fornkyrkliga skolastikens apparat.[5] Men i Newman's förkunnelse kunna jämväl forna tiders djupaste spekulation över den treeniga Guddomens eviga självtillräckliga väsende ge vingar åt ord och tanke och göra dogmat levande som blott sällan i modern tid:

»Så var det, säges det oss från evighet, — innan himlarna och jorden voro skapade, innan människan föll och änglarna gjorde uppror, innan Guds söner voro danade i skapelsens morgon, ja, innan seraferna voro till för att skyla sina ansikten för Honom och ropa 'Helig' — fanns Han utan tjänare, utan uppvaktning, och utan hov och rike, utan uppenbarad härlighet,

[1] A. a., I: 16 *(The Christian Mysteries)*, s. 204.

[2] A. a., s. 211.

[3] A. a., VI: 9 *(The Gospel Sign addressed to Faith)*, s. 114. Jfr den berömda predikan om *Ventures of Faith*, IV: 20.

[4] A. a., VI: 23 *(Faith without demonstration)*, s. 333. Jfr: »I consider that this mysteriousness, is as far as it proves any thing, a recommendation of the doctrine».

[5] A. a., VI: 24 *(The Mystery of the Holy Trinity)*.

utan något utom sig själv. Han var sitt eget tempel, Sin egen oändliga vila, Sin egen ovanskliga salighet, av evighet. . . . Underbart och främmande för varelser, som kräla på jorden, att Han, den Allsmäktige, den Allvise, den Allgode, den Allhärlige, skulle för en hel evighet, för år utan ända, eller snarare fjärran från all tid, som blott är ett av hans skapade ting, att Han skulle ha dvalts utan dem, genom vilka han kunde vara mäktig, i vilka Han kunde vara vis, mot vilka Han kunde vara god, genom vilka Han kunde förhärligas. — — — Han, den Allsmäktige Guden, vilade av evighet och verkade icke; och likväl, varför icke vila, underbart som det är, då Han såg, att Han var välsignad i sig själv? Varför skulle Han söka yttre föremål att känna, att älska och ingå gemenskap med, Han, som var så självtillräcklig i Sig själv? Hur kunde Han behöva sällskap, som om Han vore en människa, då Han ej var ensam, utan alltid hade hos sig Sin enfödde Son, i vilken han fann behag, och den evige Anden, själva kärlekens och fridens band, boende i och innebodd av Fadren och Sonen? Snarare, hur kom det sig, att Han någonsin började skapa, som hade en son utan begynnelse och utan ofullkomlighet, som Han kunde älska med en fullkomlig kärlek? Vilken överflödande ymnighet av godhet var det, som förorsakade, att Han skulle värdigas att slutligen omge sig med en skapelse, Han, som hade behov av intet, att Han skulle utbyta sin eviga tystnad mot försynens lopp och det godas och det ondas sammandrabbning?»[1]

Ännu mer slående blir även förmågan att realisera det paradoxala ifråga om inkarnationsläran. Dels var denna närmare själva fromhetslivets centrum — vi skola se i olika sammanhang, hur det är därur, som trons djupaste källsprång flöda för de män, vilkas själar vi rannsaka — dels var själva temat mer inbjudande än andra för en framställningskonst, som hade sin styrka i att sammanbinda och kontrastera osynliga verkligheter med livets konkreta erfarenheter. Här träder mysteriet närmare, blir verkligare än på någon annan punkt: »Inga jordiska bilder kunna gå upp mot denna fruktansvärda och nåderika sanning, att Gud blev en människoson — att ordet blev kött och blev fött av en kvinna. Detta outsägliga mysterium övergår mänskliga ord. Inga jordiska titlar kan Kristus giva sig själv, vore de än så anspråkslösa och ringa, som skulle

[1] A. a., VI: 25 (*Peace in Believing*), s. 364 ff.

kunna fullt visa oss Hans självförnedring. Hans handling och verk är för stort till och med för Hans egna läppar att uttala.»[1] Här gäller det trons högsta mysterier, här om någonsin gäller det att nalkas det outsägliga med bävan och vördnad. Ty det gäller ej blotta talesätt eller mekaniskt övertagna läror. Det är en levande och fruktansvärd verklighet, att Gud blev människa. Hans gudom vet ej av någon inskränkning, även i förnedringen är Han den evige och allsmäktige själv: »Hela tiden Han var på jorden, medan han avlades, föddes, frestades, på korset, i graven och nu på Guds högra hand — hela tiden var Han det eviga och oföränderliga ordet, Guds son».[2] Måhända ännu starkare och mer äkta, kanske mer obarmhärtigt utryckes detta i Pusey's tyngre stil: »Fruktansvärda ord att använda: 'Gud blev', som om den oföränderlige kunde förändras, . . . Han stärktes som människa av den ängel, Han som Gud hade skapat,[3] . . . Han föddes av den moder, som Han skapat för sig själv, Han bars på de händer, som Han danat, . . . Han mottog barnets föda vid hennes bröst, vilka Han fyllde».[4]

Vi ha ett intressant vittnesbörd om hur Newman i en predikan över passionen lyckades ställa fram för sina åhörare denna tanke i hela dess paradoxala kraft. Även läsaren av predikan *The Incarnate Son, a Sufferer and a Sacrifice* måste förnimma dess kraft. Tänk på soldaten (the officer), som slog Jesus, då han stod inför översteprästen. »Orden måste sägas, fastän jag knappast vågar säga dem, — den soldaten lyfte upp sin hand mot Gud Sonen. Detta är icke ett bildlikt talesätt eller ett retoriskt uttryck eller ett strängt, extremt och otillåtligt påstående; det är den bokstavliga och enkla sanningen, det är en stor katolsk lära.» Han fortsätter med korta erinringar om passionshistorien: Jesus bespottas, misshandlas, klädes i gyckelskrud, gisslas, törnekrönes, korsfästes — »Och nu ber jag er beakta, att detta ansikte, som blev så obarmhärtigt slaget, var Guds eget ansikte. Pannan, som blödde av törnena,

[1] A. a., VIII: 16, s. 233.

[2] A. a., III: 12 *(The Humiliation of the Eternal Son)*, s. 164.

[3] *Sermons during the Season from Advent to Whitsuntide*, s. 62 (en julpredikan över *The Incarnation, a Lesson of Humility*, vilken behärskas av den augustinska tanken på *Christus humilis*).

[4] A. a., s. 66. Den sista tanken härstammar ur en tolkning av ett psalmställe (»as Scripture says» — med hänvisning till Ps. 22, v. 9: »thou wast my hope when I hanged yet upon my mother's breasts»).

den heliga kroppen, blottad och sargad av gisslet, händerna spikade vid korset, och sedan sidan stungen av spjutet: det var Guds eget blod, Hans heliga lekamen och händer och tinningar och sida och fötter, som den upphetsade mängden stirrade på. Detta är en så fruktansvärd tanke, att när sinnet först får grepp om den, blir det svårt att tänka på något annat, så att, medan vi tänka därpå, måste vi bedja Gud att mildra den för oss, att giva oss styrka att tänka därpå på ett rätt sätt, så att det ej annars blir för mycket för oss».[1]

Men blott i förening med ett lika fullständigt hävdande av Kristi mänskliga natur kan läran om Hans gudom få sitt fulla religiösa värde: här var samstämmigheten mellan fornkyrkans och den egna erfarenhetens vittnesbörd otvetydigt. Här är ännu ej platsen att visa, hur den traktarianska fromheten, liksom den grekiska fornkyrkans, kulminerar i människans och gudomens hypostatiska förening enligt den dyofysitiska kristologiens paradigm, dock utan att glömma vad den lärt av augustinismen. Men det måste i detta sammanhang påpekas, hur den nyare anglikanska teologiens och fromhetens centrala tanke: att i Kristus den mänskliga naturen upptagits i den gudomliga,[2] i anslutning till ett bekant uttryck i Athanasium (*assumptione humanitatis in deum*—»taking the manhood into God»), måste kräva hävdandet av den fulla mandomen i det 19:de likaväl som i det 5:te århundradet, och hur detta krav gör sig tydligt märkbart.[3] Men å andra sidan synes det, som hade ivern att hävda den fulla gudomen hos Newman och Pusey likaväl som hos Apollinaris av Laodicea stundom så tagit överhand, att den mänskliga naturen blir föga mer än en slöja och en skåde-

[1] *Parochial and plain Sermons,* VI: 6, s. 73 f. Det är utan tvivel denna predikan som J. A. FROUDE avser i sin skildring i *Short Studies,* V, s. 206: Newman hade detaljerat skildrat några av händelserna i Kristi lidande, »därpå stannade han. För några ögonblick rådde andlös tystnad. Sedan sade han med låg, klar röst, vars svagaste darrning var hörbar i det avlägsnaste hörn av St. Mary's: 'Nu ber jag er komma ihåg att Han, på vilken detta skedde, var Gud allsmäktig'. Det var som om en elektrisk stöt hade gått genom kyrkan, som om var och en, som var närvarande, för första gången förstod meningen i de ord, han brukat upprepa hela sitt liv.»

[2] PUSEY, a. a., s. 63: »—if He have so taken our poor nature into Himself, that in Him it is In-Godded, Deitate» (*deitate* i analogi till *incarnate*), jfr NEWMAN, a. a., VI, s. 62.

[3] Se t. ex. NEWMAN, a. a., VI, s. 79: »We believe then, that when Christ suffered on the Cross, our Nature suffered in him.»

spelares mask, som hade det icke fullt lyckats dem att balansera på den ortodoxa tvånaturslärans svärdsegg. När Pusey talar om, att »den Allvetande värdigas som människa *synas* mottaga och frambringa tillväxt i kunskap,»[1] måste man fråga sig, om ej här döljer sig en slags finare doketism. Det är också omöjligt för Newman att göra allvar av tanken på Jesu frestelse: han frestas ej av det onda utan av »vad som var gott i det världen har att bjuda, fast det var i orätt tid och olämpligt».[2] Han har svårt att komma tillrätta med tårarna vid Lasarus' grav.[3] Väl blevo efter inkarnationen mänskliga känslor, glädje och sorg, fruktan och vrede, Hans i lika fullt mått, som andra människors.[4] Väl säges det uttryckligen, att »mandomen, som Han antog, ej hölls på visst avstånd från Honom (om jag så må säga) som ett redskap eller påtogs som en dräkt eller var en boning, som Han gick in i, utan togs verkligen in i den närmaste och mest outsägliga förening med Honom. Han upptog den i sitt Gudomliga väsen (om vi våga att säga så) nästan som en ny egenskap hos sin person».[5] Men redan i det sista uttrycket synes naturernas jämvikt löpa fara att upphävas. Och i sin iver att avvisa dem, »som börja som sabellianer, — fortsätta till att bli Nestorianer, — tendera att bli Ebioniter och helt och hållet förneka Kristi gudom», kan Newman, om ock med reservation, snudda vid bilden av en, som agerar en roll,[6] och i andra sammanhang använda just bilderna om »an instrument», »a tabernacle» etc.[7] och kan våga att säga, att, ehuru människa, »var han dock ej strängt taget i ordets mening på engelska *en* människa. Han var icke sådan som en av oss och en av ett antal. . . . Som Han ej hade någon jordisk Fader, så hade Han ej heller någon mänsklig personlighet. Vi få icke tala om Honom som om någon idividuell människa,

[1] PUSEY, a. a., s. 50.
[2] NEWMAN, a. a., V: 9 *(Christian Sympathy)*, s. 120 f.
[3] A. a., III: 10: Jesus gråter väl av mänsklig ömhet, men det måste samtidigt vara något vida mer: »Here was the Creator of the world at a scene of death, seeing the issue of His gracious handiwork. Would not He revert in thought to the hour of creation, when He went fort from the bosom of the Father to bring all things into existence?» (s. 134).
[4] A. a., III, s. 166.
[5] A. a., VI, s. 64 f.
[6] A. a., III, s. 165.
[7] A. a., VI, s. 64, 66.

handlande enligt och styrd av ett mänskligt förstånd inom Honom, utan han var Gud, handlande ej blott som Gud utan nu även genom köttet, när Han så ville».[1] Men vi behöva ej läsa långt vidare i samma predikan för att finna ett slående bevis för, hur nära denna uppfattning sammanhänger med den mystiska religionstyp, där den ingjutna nådens tanke härskar, kanske också för den nära nog oundkomliga frestelse till apollinarism, som vidlåder denna typ: »Då Han utgöt sitt dyra blod på korset, så var det ej en människas blod, ehuru det hörde till Hans mandom, utan blod fullt av styrka och kraft, mättat av liv och nåd såsom utströmmande på det underbaraste sätt *(most mysteriously)* från Honom, som var världens skapare. Det är sak samma med varje meddelelse av sig själv, som Han låter komma enskilda kristna till del.»

Men innan vi låta denna ton av sakramental mystik, som möter oss redan här i sammanhang med den dogmatiska ortodoxiens excesser, klinga ut med full styrka, måste vi ta upp en annan ej mindre viktig och i sin egendomliga utformning ej mindre typisk linje: den aktiva religionens. Under den egentliga Oxfordrörelsens första månader skriver Froude om ett par bekanta: »Jag tror, att de äro av vårt slag, entusiaster av ett slag, som det inte finns många av. En riktig äkta entusiast är det sällsyntaste som finns; likväl kunde vi på T:s auktoritet göra anspråk på denna rang.»[2] Blott några årtionden tidigare skulle det inom den omgivning, ur vilken Froude kom, ansetts synnerligen opassande att vare sig i ord eller handling hylla någon slags »religiös entusiasm» — detta var ju just evangelikalismens kännetecken. Att Oxfordskolan flyttade in denna bannlysta entusiasm inom det gamla systemet, och att detta ger oss rätt att tala om nyanglikanismen som evangelikalismens arvtagare, har förut påpekats.[3] Men det räcker knappast till att konsti-

[1] A. a., s. 62. Det synes svårt att se någon skillnad mellan denna åskådning och den rena apollinarismen.

[2] FROUDE, *Remains*, I: 1, s. 332. Väl hade det varit i en mer inskränkt och teknisk mening, som 1700-talets och det begynnande 1800-talets kyrka uttalade sin förkastelsedom över »religious enthusiasm», som det skedde t. ex. i en serie Bampton Lectures av G. F. Nott över detta ämne av år 1802. STORR, *The Development of English Theology in the 19:th Century*, s. 75, jfr s. 78. Men att som Froude våga stoltsera med detta föraktade namn visar en ny anda.

[3] Kyrkohist. Årsskr. 1920—21, s. 125.

tuera mer än en avlägsen släktskap, en allmän parallellism: entusiasmen är ingen skolas monopol. Men en närmare granskning av den aktiva religiositetens art ger oss direktare anknytningspunkter.

Detta gäller framför allt det intensiva tillämpandet på individen av det religiösa livets fruktansvärda och nåderika verklighet och kravet på omvändelse, bestämd personlig avgörelse. Att den senare nyanglikanismens själavårdande nitälskan — en nitälskan vars styrka och äkthet förvisso uppväger en myckenhet av synder, — leder sina anor till den evangelikala rörelsen, hör, även om viss svårighet möter att med genealogisk precision fastställa stamträdet, till den nyare engelska kyrkohistoriens intressantaste fakta. Men vad vi möta i Oxfordrörelsen av religiös individualism är transformerat, stundom till oigenkännlighet, av den akademiska atmosfären, stämplat med en fastidiös intellektuell kulturs särmärke, som delvis döljer tankarnas motivbildande kraft.

Den kristna litteraturen torde ha få mer gripande framställningar av den individuella själens odödlighet än Newman's predikan om *The Individuality of the Soul.*[1] Här som annars visar sig mästarhanden i förmågan att ge ny friskhet och omedelbarhet åt tankar, som förtrogenheten fördunklat. »Betrakta en folkrik stad: massor strömma genom gatorna, somliga till fots, somliga åkande, medan bodarna äro fulla liksom husen, om vi blott kunde se in i dem. Varje del är full av liv. Härav få vi ett allmänt intryck av glans, ståtlighet, rikedom och kraft. Men vad är sanningen? Jo, att varje varelse i denna väldiga ström är sin egen medelpunkt, och att allt omkring honom blott är skuggor. . . Ingen utom honom kan verkligen komma åt honom, komma åt hans själ, hans odödlighet, han måste leva för sig själv för alltid. Han har inom sig ett omätligt djup, en oändlig avgrund av tillvaro; och den scen, i vilken han för ögonblicket tar del, är blott som en solskensglimt på dess yta.» Vi läsa i historien om hur massor av människor ha dödats vid olika tillfällen, men »vi kunna icke förstå, att en mängd är en samling odödliga själar,» att »alla dessa miljoner på miljoner, som ha trampat jorden och sett solens ljus efter varandra, nu just i detta ögonblick allesammans äro till.»[2] Tänk på alla

[1] *Parochial and plain Sermons,* IV: 6.
[2] A. a., s. 82.

dem, som vi skymtat någon gång i våra liv, och som försvunnit för oss: »Men om vi blott en enda gång sett ett Adams barn, ha vi sett en odödlig själ. — — — Än mer, var enda en av de själar, som varit på jorden, är ... i ett av två andliga tillstånd, så skilda från varandra, att den ene är föremål för Guds ynnest, den andre för Hans vrede, den ene på väg till evig salighet, den andra till evigt elände.»[1] Det är den gudomliga försynens under, att den kan se till och ha omsorg om var och en särskild i denna oändliga ström av varelser. Liksom Herren under sitt jordiska liv handlade med ouppnådd ömhet och hänsynsfullhet, dessa egenskaper som utgöra själva fullkomningen av vänlighet mellan människor, mot var och en, som kom i Hans väg, så handlar Gud med var och en av oss. »Gud ser dig särskilt, vem du än är. Han kallar dig vid namn. Han ser dig och förstår dig, liksom han har skapat dig. .. Han ser dig i glädjens som i sorgens dag. Han deltar i dina förhoppningar och dina frestelser. . . Han omgiver dig och bär dig på sina armar. . . Han ger akt på ditt uttryck, vare sig leende eller i tårar, vare sig frisk eller sjuk. Han ser med ömhet på dina händer och dina fötter, Han hör din röst, ditt hjärtas slag, ja, själva din andning. Du kan ej älska dig själv bättre, än Han älskar dig. Du kan ej mer rygga tillbaka för smärta, än Han är bedrövad över att du skall uthärda den. . . Du är ej blott Hans skapade varelse ... du är en återlöst och helgad människa, delaktig i den härlighet och välsignelse, som beständigt flödar från Honom till den Enfödde.» Men likväl viker Han ej en hårsmån ifrån sin rättfärdighet och helighet. — »Han, som kan döma till evig osalighet, fast han gråter och klagar förut, och som, då en gång domen uttalats, skall alldeles utplåna minnet av oss, 'och ej veta av oss'. Ogräset 'bands i knippen' för att brännas, utan åtskillnad, hopblandat, föraktfullt.»[2] Så gäller det att ej låta Honom kalla förgäves.[3]

---

[1] S. 86.

[2] NEWMAN, a. a., III: 9 (*A particular Providence as revealed in the Gospel*), s. 124, f. 127.

[3] Åter är det Pusey som tar till de starkaste färgerna, då den eviga fördömelsen skymtar som följd av försummelse att lystra till Guds kallelse: »'I also will laugh at your calamity, I will mock when your fear cometh.' We can imagine the scornful laugh of devils, as they jeer at the wretched folly of the miserable beings who were deluded by them and are their prey; many have thought that they heard it. . . But that Almigthy God should

En gång har Guds kallelse utgått till varje kristen i dopet, då han ger henne sitt rike att besitta, liksom Samuel smorde David att bli konung.[1] Men åter och åter utgår kallelsen på skilda vägar. »Han har kallat genom frid under sorg, eller oro under glädje, genom ånger för tidigare synder eller genom den eldande stöten av en självuppoffrande seger, genom fasans eller genom kärlekens röster; genom fruktan eller hopp, genom skymtar av himmelen eller genom fruktan för helvetet; genom tankar på den eviga elden eller genom synen av Hans utsträckta armar, en gång fastnaglade på korset till att omfamna hela världen och alltjämt utsträckta till att beskydda och mottaga oss. Och nu kallar han oss åter genom de tätnande tecknen till Hans tillkommelse —»[2]. Framför allt, Kristus är alltjämt nära oss. »Hans kallelse är något som äger rum nu. Vi tro, att den skedde i apostlarnas dagar, men vi tro ej därpå, vi spana ej efter den för vår egen räkning. Vi ha ej ögon att se Herren.»[3] Det hjälper ej att vi önska oss försatta tillbaka till apostlarnas dagar, hans närmaste kände Honom ej. »Jag säger, att Kristus, Guds syndfrie son, skulle kunna leva i världen nu som vår granne, vägg om vägg, och vi skulle kanske ej kunna komma under fund därmed,»[4] — liksom vi ej på yttre tecken kunna urskilja, vilka som äro på väg att bli Guds helgon. Och Han är närvarande fast fördold i sin kyrka, i sina fattiga, »som Han gjort till sinnebilder och medel för sin närvaro,»[5] i sakramenten. »Vi äro tröga att fatta den stora sanningen, att Kristus, så att säga vandrar ibland oss och med sin hand, sitt öga, eller Sin röst, bjuder oss att följa Honom.»[6] Vem skall känna igen Honom och vara redo att följa Honom på Hans tillkommelses dag av alla dessa världskristna, vilkas själar liksom rostat och förlorat sin fina känslighet?[7] »O, fruktansvärda tanke!

again and again tell us, that He should 'laugh and have them in derision' (Ps. 2:4, 37:13, 59:8); that He who, we know, hath no passions, should 'mock' at His ceatures misery, how does it picture to us that utter alienation from Him, which shall live on eternally, disregarded, unnoticed, by Him, in Hell!» *Sermons during the Season from Advent to Whitsuntide*, s. 185.

[1] A. a., VIII:4 *(The Call of David)*, s. 53 f.

[2] PUSEY, a. a., s. 184 f.

[3] NEWMAN, a. a., VIII:2 *(Divine Calls)*, s. 24.

[4] A. a., IV:16 *(Christ Hidden from the World)*, s. 242.

[5] Jfr PUSEY, a. a., s. 68.

[6] NEWMAN, a. a., VIII, s. 24.

[7] A. a., IV:22 *(Watching)*, s. 328.

Brudföljet går just förbi oss, — änglar äro med, — de rättfärdiga, som bragts till fullkomning, äro med, — små barn och heliga lärare och helgon i vit skrud och martyrer tvagna i blod; Lammets bröllop är inne, och bruden har gjort sig redo. Hon har redan klätt sig i sin dräkt; medan vi ha sovit, har hon skrudat sig, hon har lagt ädelsten till ädelsten och nåd till nåd; hon har samlat in sina utvalda en för en och övat dem i helighet och renat dem för Herren, och nu är timmen kommen för hennes bröllop. Det heliga Jerusalem sänkes ned, och en hög röst förkunnar: 'Se brudgummen kommer, gån ut till hans möte', men ack, vi äro blott bländade av ljuset och varken välkomna ljudet eller lyda det —.»[1]

Så klingar den apokalyptiska tonen med i denna omvändelseförkunnelse. Ty det är omvändelse, personlig avgörelse det gäller likaväl som i någon väckelsepredikan, hur mycket man än ser ned på dennas emotionalism. Dock saknas ej heller erfarenhet av omvändelsens egendomliga känslobetoning: »Omvändelsens begynnelser ha för det mesta ljuvlighet, varmed Gud lockar själen från den dödande ljuvlighet, varmed den förgjorde sig själv,»[2] sedan komma bakslag och prövningar, då Gud tyckes kasta tillbaka den omvända själen i dess förra elände.[3] Men omvändelsens väsen är viljans underkastelse,[4] viljans böjande under Guds vilja till Hans tjänst. »Gud vill, att du skall bli frälst. Vill det du också, vill det med en ståndaktig vilja, vill det med ett helt hjärta, vill det till varje pris; och bed Honom att uppehålla din vilja, och du skall bli frälst. — Lyd nu Hans röst, eller bed nu om nåd att lyda den; föresätt dig nu i fullständig brist på tilltro till dig själv att bryta med någon sköte-

---

[1] A. a., s. 330.

[2] Jfr en predikan om *Our Risen Lord's Love for Penitents* (PUSEY, a. a., s. 264): »He who called Magdalene, in her calleth thee. He who by His Sweetness in her soul, drew her to cast away all this wourld's deadly sweetness, will speak to thine, if thou wilt hearken.»

[3] PUSEY, a. a., s. 100. P. har annars lättare än sina kamrater att finna den rent evangeliska förtröstans väg: »Faint not then, thou weary soul, but trust. If thou canst not hope, act us thou wouldest if thou didst hope. If thou canst see nothing but Hell before thee, shut thine eyes and cast thyself blindly into the infinite abyss of God's mercy, and the everlasting arms will, though thou know not, receive thee and upbear thee.» (s. 102).

[4] »The essence of true conversion is a *surrender* of himself»: NEWMAN, a. a., V, s. 241.

synd, att vårda någon försummad nådegåva.»[1] Så är omvändelsens väg lydnadens och tjänandets väg, ej känslorusets. Det hjälper icke att känna efter, om man verkligen är övertygad om de kristna »mysteriernas» sanning. »Det är något som vi aldrig kunna känna oss säkra på, hur mycket vi än försöka att känna. Utan vad vi måste fråga oss är detta: är mitt liv sådant, som det skulle vara, om jag vore grundligt övertygad om dem.»[2] Det är ej utan skäl, som Isaac Williams kallade huvudportalen till sin katedral *Obedience*.

Omvändelsemotivets användning i traktariansk förkunnelse inskränktes emellertid avsevärt av läran om pånyttfödelsen i dopet. Även Pusey hävdar, att det finnes människor, som förbli i dopets nåd, och för vilka hela deras senare andliga utveckling blir en fortgående tillväxt. Omvändelsens kris fattas sålunda ingalunda metodistiskt som nödvändig för varje kristen, lika litet som sättet behöver vara detsamma i alla fall, utan kan växla från ett plötsligt, våldsamt kuvande genom ett yttre ingripande, till ett varligt ledande in på den rätta vägen. Ej heller ger omvändelsen någon rätt till säkerhet.[3]

Då någon till Froude uttryckte den meningen, att man kunde ha gott av att delta i en gudstjänst även utan att mottaga sakramentet, genmälde denne: »Verkligen, jag trodde, att lydnaden var själva villkoret för bönens kraft.» Och då interlokutören vågade invända, att blotta betraktandet av den heliga akten och bönerna kunde göra människor gott, fick han det karakteristiska svaret: »Å, det är det riktigt protestantiska sättet. Ni vilja ha en kyrka att predika böner i. Nej, R., gör två eller tre helgon, det är sättet att gå till väga.»[4]

Så underordnar sig lydnadsmotivet naturligt under ett större, som i denna som i andra rörelser hävdar sin centrala plats för ett intensivt religiöst liv: helighetsmotivet. Det har skymtat

[1] Pusey, a. a., s. 135.

[2] Froude, *Remains*, I: 2, s. 68.

[3] Se Pusey's predikan om *Conversion*, i *Plain Sermons by Contributors to the Tracts for the Times*, III: 92, s. 312 ff., 322 f. Jfr Newman's predikan om *Sudden Conversions* i samma samling, V: 16, s. 308—315: den verkliga djupgående omdaningen har alltid karaktären av ett växande, och krisens plötslighet är blott skenbar.

[4] Froude, *Remains*, I: 1, s. 435.

förut, det gäller nu att närmare söka fixera dess art och betydelse för den traktarianska fromheten.

Ett flertal faktorer samverka till att sätta helighetens ideal i högsätet. Redan det starka medvetandet om det gudomligas höghet och fruktanvärda närhet vore nog att ge ett särskilt uttryck åt kravet på en livets liksom en läpparnas εὐφημία, en själens och viljans beredelse för att nalkas den Helige. Men dessutom konvergera de stora huvudlinjer i engelsk religiositet, som här sammanlöpa, just i helighetens ideal, om än stundom mera religiöst, stundom mer moralistiskt fattat. Det har förut framhållits, hur den kristliga fullkomlighetens tanke, efter att ha med full styrka framträtt hos Law, måhända genom Wesley som mellanlänk, avgjort påverkat Alexander Knox. Det djupgående inflytande, som Law's helighetsideal och fullkomlighetskrav utövat på Oxfordrörelsen, har den själv betygat, och det skulle kunna exemplifieras på mångfaldiga punkter. Men hans inflytande på Wesley och Knox är av intresse, särskilt emedan det vittnar om att evangelikalismen ingalunda varit främmande för en dylik förkunnelse. Newman's vittnesbörd om hur Thomas Scott's sats: »Helighet före frid» ringt i hans öron i åratal,[1] vore nog för fastslå, att helighetskravet hörde även till traktarianismens evangelikala arvegods, även om icke en av de tidigaste av hans första tryckta predikningar från den evangelikala tiden burit titeln *Holiness necessary for future Blessedness* (över texten Hebr. XII: 14: »Holiness without which no man shall see the Lord»)[2]. Det förut omnämnda faktum, att Pusey's första predikan av år 1828 har samma text, pekar också i denna riktning.[3]

Å andra sidan hade helighetskravet med stöd av liturgien[4] god hemortsrätt inom den anglikanska kristenhetens huvudlinje. Law är på sitt sätt ett vittnesbörd härom. Inom den karolinska anglikanismen framfördes det med full styrka av Jeremy Taylor i hans böcker *The Rule and Exercises of Holy Living* och *The Rule and Exercises of Holy Dying*, och tanken på övning i

[1] Kyrkohist. Årsskr. 1920—21, s. 116; *Apologia*, s. 61 (1908, s. 5).

[2] *Parochial and Plain Sermons*, I: 1 (från 1826).

[3] Kyrkohist. Årsskr. 1922, s. 152, LIDDON, *Life of Pusey*, I, s. 144.

[4] Jfr. hur PALMER, *Treatise on the Church*, till bevis på den engelska kyrkans *note of holiness* anför att »her prayers, her hymns, all her services breathe a horror of sin, and an ardent desire for spiritual holiness and perfection». (I, s. 235).

helighet som en nödvändig förutsättning för vinnande av den eviga saligheten[1] löper sida vid sida med den evangeliska förtröstan genom hela den anglikanska fromhetens och teologiens historia. Den skapade på 1600-talet en anglikansk kasuistik, som möter oss lika tydligt i Baxter's *Christian Directory* som i Taylor's *Rule of Conscience*.[2] Den kan väl stundom degenera till en flack moralism, till en etisk förkunnelse av pelagianskt kynne — och vittnesbörd härom saknas ej, som strax skall visas, i det material, som här närmast är föremål för undersökning — men den har också kommit att bli en av grundvalarna i den stolta apologetiska byggnad, vari biskop Butler sammanfattade det ortodoxa försvaret mot deisterna i sin *Analogy*.[3] Här torde det direkta framhävandet av det sedliga handlandets betydelse för danandet av en karaktär i överensstämmelse med den sedliga världsordningen[4] vara av större betydelse än själva det etiska Gudsbeviset och probabilitetsläran, som bygger på en parallellism mellan den naturliga och sedliga världsordningen, liksom mellan kunskapen och handlandet. Vi låta probabilitetsgrunder bestämma våra handlingar, skulle sådana då ej jämväl tillerkännas värde på kunskapens och tankens fält?[5] Newman ger Keble äran av att ha byggt vidare på Butler's grund genom en trons och kärlekens bevisning:[6] där dessa slagit en bro mellan tvenne varelser, där kunna antydningar om den Enes vilja vara nog att hos den andra skapa full visshet.[7] Mot denna bakgrund ha vi att se en särskild uppfattning av helighetens betydelse, som vi redan förut betraktat hos Newman: tanken om en full parallellism mellan rätt tro och rätt lära, och handlandet som trons främsta kriterium. Vi ha förut sett, hur

[1] Jfr biskop Wilson: »It is the greatest blindness to hope for eternal happiness, without preparing for it in the whole course of our lives by holy living»: *The Works of Thomas Wilson, D. D., Lord Bishop of Sodor and Man*, vol. IV (Bath 1796), s. 209.

[2] Jfr H. H. Henson, *Studies in English Religion in the seventeenth Century*, där ett kapitel, s. 171—210, behandlar *Casuistry*.

[3] Jfr Pattison, *Tendencies of Religious Thought in England (1688—1750)*, i *Essays and Reviews* (3 uppl., London 1860), s. 286.

[4] *The Works of Joseph Butler*, ed. by W. E. Gladstone, I, s. 112 (Oxford 1897).

[5] Gladstone, *Studies Subsidiary to the Works of Bishop Butler* (Oxford 1896), s. 8 ff.

[6] Newman, *Apologia*, s. 78 ff. (uppl. 1908: s. 19 ff.).

[7] Jfr Newman i *Tract 8: The Gospel a Law of Liberty*.

probabilitetstanken på lärans område lett till det ängsliga spanandet efter allt som kan vara väsentligt, till kravet på ett lärans maximum som det nödvändiga korrelatet till livets maximum.

Det var tanken på helgonens närvaro, medvetandet att handla under deras ögon, som gav åt tanken på kyrkan och de heligas gemenskap dess allvar och djup. Men helgonens höghet kommer av att de äro vittnen om Honom, som helgat dem — av vars verk deras egna liv äro en del och en fortsättning. Frälsarens under ha icke varit färre efter än före Hans upphöjelse: — »dessa verk av högre nåd och mer förblivande verkan, verkade i människans själar, från den första stunden till nu, — fångar under Hans makt, friköpta arvingar till Hans rike, som Han har kallat genom Sin Andes verk i rättan tid och lett från styrka till styrka, till dess de visa sig inför Hans ansikte i Sion.»[1] I helgonens liv uppenbaras evigheten i tidens ram: »Det finnes människor, vilka i ett enda ögonblick av sitt liv ha visat en övermänsklig sinnets höghet och majestät, som det skulle ta tidsåldrar för dem att använda på dess rätta föremål och så att säga uttömma; och vilka genom sådana övergående glimtar, lika solens strålar eller blixtens sken, ge oss bevis på sin odödlighet, ge oss bevis på att de äro änglar i förklädnad, Guds utvalda, med det eviga livets märke och bestämda att döma världen och regera med Kristus för alltid. Likväl tagas de plötsligt bort, och vi ha knappast igenkänt dem.»[2] Därför måste också helighetens övning bli en nödvändig förutsättning för salighetens vinnande, därför att den ensamt gör oss delaktiga av evighetens värld, den ensamt sätter oss i stånd att åtnjuta dess välsignelser: »Vi se alltså, att helighet, eller inre frigjordhet från världen, är nödvändig för vårt tillträde till himmelen, emedan himmelen är icke himmel, är icke en salighetens ort för andra än de saliga», heter det redan i Newman's predikan *Holiness necessary for future Blessedness* av 1826.[3] Denna helighet är väl ytterst beroende på att Gud nedlagt denna heliga princip i hjärtat, men dess växt och förkovran är be-

[1] NEWMAN, *Parochial and plain Sermons*, II: 32 (*Use of Saints' Days*), s. 393.

[2] A. a., IV: 14 (*The Greatness and Littleness of Human Life*), s. 218.

[3] A. a. I: 1, s. 7. Det förtjänar att understrykas, hur ifråga om helighetsmotivet, måhända det centralast religiösa motivet, en fortgående och i grunden obruten linje förbinder Newman's evangelikala tid med hans sista anglikanska tid.

roende på de goda verk, i vilka den tar sig uttryck — vi vidröra här ett djupgående problem, vars teoretiska undersökning och formulering inom traktarianismen skall bli föremål för särskild undersökning — alla akter av kärlek och självuppoffring, alla böner och andliga övningar ha som sin främsta uppgift att skola sinnet, att helga hjärtat »och bereda oss för Guds kommande närvaro.»[1] Fördjupad erfarenhet visade Newman snart självträningens otillräcklighet; ehuru Guds eget verk förblir den alltid ofullkomlig på jorden, »och de heligaste män ha kvarlevor och fläckar av synd».[2] Men samtidigt strålar den fullkomliga helighetens ideal i allt klarare glans: »I himmelen skall synden fullkomligt utrotas hos varje utvald själ. Vi skola ej ha några jordiska önskningar, ej anlag till olydnad eller gudlöshet, ingen kärlek till världen och köttet att draga oss bort från den fullkomliga hängivenheten till Gud. Vi skola ha vår Frälsares helighet fullbordad i oss och vara i stånd att älska Gud utan hinder eller svaghet. Detta skall i sanning bli den fulla lönen för all vår längtan här, att prisa och tjäna Gud evigt med ett odelat och fullkomligt hjärta mitt i Hans helgedom. Vilken tid skall ej detta bli, då allt skall bli fullkomnat i oss, som för närvarande blott är svagt påbörjat! Då skola vi se, huru änglar tillbedja Gud. Vi skola se stillheten, ivern, renheten i deras tillbedjan. Vi skola se den fruktansvärda synen av Guds tron, och Seraphim framför och runtom, ropande, 'Helig'.»[3] Det hade knappast behövts genklangen från Jesaja's kallelse för att låta oss förstå, att vi här befinna oss på ett religiöst höjdläge, där all gärningslära, varje löneetik är tillrygga. Men det är också betecknande för helighetsmotivets växt att se, hur ljuva, blida och varma toner med åren allt klarare börja göra sig förnumna.[4] »Och hur trösterikt, behagligt, ljuvligt, lugnande och tillfredsställande det är att leva ett nytt liv, — änglarnas liv! Det är svårt i början, men med Guds nåd är allting möjligt. Och hur ljuvligt att ha lämnat synden! Hur gott och glädjerikt att undfly frestelsen och motstå det onda.»[5] Väl är det bakomliggande perspektivet här helighetens gradvisa övning, i stället

[1] A. a., s. 9.
[2] A. a. VII: 13, (*Love of Religion, a New Life*, av d. 3/5 1840), s. 188.
[3] A. a., s. 189.
[4] Jfr a. a., IV, s. 318.
[5] A. a., VII, s. 191.

för botkampens plötsliga seger, men omintetgör detta grundstämningens väsentliga identitet, glädjen i Gud, främlingskapet från synden? Det är under de sista anglikanska åren framför allt, som helighetsmotivet hos Newman utlöser dessa ljusare känslor. »Jag önskar, att det vore möjligt, mina bröder, att leda människor till större helighet och trognare lydnad genom att framställa för dem de höga och överflödande glädjeämnen, som de hava, vilka tjäna Gud. 'I Hans närvaro är fullkomlig glädje', 'livets källa', och de äro tillfreds med 'ymnigheten i Hans hus', och 'dricka ur Hans glädje som ur en flod', men detta är, det vet jag, just vad de flesta människor ej vilja tro. . . . De förneka icke plikten eller lämpligheten av att föra ett nytt och heligt liv, men de kunna ej förstå, hur det kan vara behagligt».[1] Måhända når Newman's helighetsförkunnelse sin höjdpunkt i en predikan över *The Crucifixion* från år 1842: »Låt oss bedja Gud att giva oss alla dygder *(graces)*, och då vi i första rummet bedja honom, att han ville göra oss heliga, verkligen heliga, låt oss även bedja honom att giva oss helighetens *skönhet*, som består i öm och ivrig tillgivenhet mot vår Herre och Frälsare. Detta är för den kristne vad kroppslig skönhet är för den yttre människan, så att genom Guds nåd våra själar må få ej blott styrka och friskhet, utan en slags blomstring och fägring, och att, allt eftersom vi bli äldre till kroppen, vi må, år för år, bli ungdomligare i anden».[2]

---

[1] A. a., VII: 14 *(Religion pleasant to the Religious)*: »The pleasures of holiness are far more pleasant to the holy, than the pleasures of sin to the sinner.» Självträningen i helighet kommer åter fram i avslutningens karaktäristiska ord: »Think of all this, Brethren, and rouse yourselves, and run forward with a good courage on your way towards heaven. . . . Strive to enter in at the strait gate. Strive to get holier every day, that you may be worthy to stand before the Son of Man.» (s. 203). I den djupare mystiska tonart, som är honom egen, kan också Pusey tala hänförda ord om den himmelska fullkomningen som ett uppgående i Gud: »— — — He, the Fontain of all Good, shall overstream them with the Torrent of His Pleasure and enfold them and fill them with His Love, and irradiate them with His Light. Their being shall be His Being, and they shall be themselves, only to be not themselves, only that there may be beings, to be ever filled with the Thrilling, Pure, Holy, Exstatic Love of God. They shall be out of themselves in the Absorbing Love of God, and God, in His Boundless Love, shall dwell in them.» PUSEY, *Sermons during the Season from Advent to Whitsuntide*, s. 119

[2] A. a., VII: 10, s. 134.

Det står väl tillsamman med det ovan anförda, att vi hos Newman också kunna följa tanken om parallellismen mellan det sedliga handlandet och den religiösa kunskapen, se den växa alltifrån den evangelikala tiden till början av den stora krisen. Så kan han redan år 1825 utveckla, hur den som lyder Skriftens bud genom sin läraktighet och sin renhet har större förutsättningar än andra att nå fram till religiös sanning, hur den, som så gör, kan »ha ett inre vittnesbörd, som kommer av lydnad».[1] Och i denna måttfulla fattning är tanken föga annat än en utläggning av Jesu ord, att den som gör Hans Faders vilja skall kunna döma om läran. Men fullgången möter oss denna tanke först under den egentliga höganglikanska tiden av hans liv, då han efter att ha passerat det evangelikala liksom det liberala stadiet och lärt sig att misstro såväl känslans som förnuftets utslag som subjektiva, tror sig ha funnit ett objektivt kriterium på sanningen och realiteten av trons föremål. I lydnaden prövas tron. Det hjälper ej att ha blott känslans bevisning, en inre övertygelse om att man är frälst. Väl hör ett visst sinnestillstånd, en viss känslans inriktning med till en kristens utrustning. Men det heter i en predikan över I Joh. II: 3 (»därav veta vi, att vi hava lärt känna Honom, därav att vi hålla Hans bud»): »Aposteln stryker ej under detta, som om det följde med fullkomlig säkerhet, om blott våra hjärtan växte in i dessa två väsentliga föremål, Guds åsyn i Kristus, och det omsorgsfulla strävandet att lyda Honom i vårt liv».[2] Och just vid den tidpunkt, då han definitivt vänt liberalismen ryggen, kan han pressa samma tanke om lydnadens överväldigande beviskraft: »Vad oss angår, låt oss blott lyda Guds röst i våra hjärtan, och jag skulle våga påstå, att vi ej skola ha några egentligen skrämmande tvivel om Skriftens sanning. Tag rätt på en man, som strängt lyder den lag, han bär inom sig, och likväl är en förnekare i fråga om bibeln, och då skall det vara tids nog att betrakta hela den mångfald av bevis, genom vilka bibeln bekräftas för oss. ... Våra tvivel, om vi ha sådana, skola befinnas uppstiga efter olydnad. ... Och om vi blott

[1] *Parochial and plain Sermons* VIII: 8 *(Inward Witness to the Truth of the Gospel)*, s. 122 och passim.

[2] A. a., II: 14 *(Saving Knowledge)*, s. 153. Jfr PUSEY, i *Plain Sermons by Contributors to the Tracts for the Times*, LXXXI: *Obedience the Condition of knowing the Truth*, s. 133 ff.

strängt lyda Gud, skall i sin tid (genom Hans välsignelse) tron bli som åskådandet».[1] Den parallellism mellan tro och liv, som i den sist anförda texten tar formen av en parallell mellan inre och yttre uppenbarelse, blir ytterligare betonad i samband med den anti-intellektualistiska stämning, som behärskar Newman's kunskapsteoretiska uppfattning alltifrån omvändelsen från liberalismen.[2] Denna får i den Newmanska liksom i vissa andra former av pragmatism sin religiösa motivering i läran om förnuftets förmörkelse genom syndafallet: »Vad är förnuftet självt, såsom det kommer till användning i världen, annat än en frukt av syndafallet, icke funnet i paradiset eller himlen mera än hos små barn och på sin höjd tolererat i kyrkan och på sin höjd icke oförenligt med ett pånyttfött sinne»?[3] Grunden till otro hos en människa, hennes omottaglighet för överbevisning är därför ej att söka på det intellektuella, utan på det moraliska området. Enstaka synder kunna ha de mest vittgående följder: »Detta är allmänt erkänt ifråga om en skeptisk sinnesriktning, som i allmänhet förgäves angripes med bevis, under det att det

[1] A. a., I: 15 *(Religious Faith Rational)*, s. 201 f. Denna predikan föres av Copeland till d. 24 maj 1829.

[2] Jfr Kyrkoh. Årsskr. 1922, s. 138 ff. Kravet på lydnadens och handlandets väg som den enda säkra vägen till religiös visshet är egentligen blott en tillämpning av principen om samvetets primat som religiöst kunskapsorgan, denna princip som behärskar *University Sermons* och är en av hörnstenarna i den utbildade kunskapsläran i *Grammar of Assent*. Kraftigast formuleras denna princip inom Oxfordrörelsens ram av W. G. Ward i *Ideal of a Christian Church*, särskilt i kapitel IX: *The Supremacy of Conscience in the Pursuit of Moral and Religious Truth*. Att närmare diskutera sammanhanget mellan Oxfordskolans lära om sammanhanget mellan rätt tro och rätt liv samt den senare pragmatismen, är ej här möjligt. Jfr W. Ward, *W. G. Ward and the Oxford Movement*, s. 393 ff., och särskilt densammes föreläsning om *Newman's Philosophy* i *Last Lectures* (London 1918), s. 90 ff. Den väsentliga skillnaden mellan Oxfordskolans och den senare katolska modernismens pragmatism behöver knappast särskilt påpekas: för den förra var aldrig den praktiska verifikationen av en lära avgörande för dess absoluta sanningshalt; den måste också ses i sammanhang med den postulerade parallellismen mellan det fullständiga dogmat och det fullständiga, helgade livet. Någon anklagelse för fördold skepticism kan därför ej med skäl riktas mot Oxfordrörelsen.

[3] A. a., V: 8 *(The State of Innocence)*, s. 112. Det nedsättande omdömet om förnuftet modifieras något längre fram: »I am not using light words of what is a great gift of God, and one distinguishing mark of man over the brutes, our reason; I have spoken of the *particular exercises and developments*, in which it has its life in the world ...» (s. 113 f.).

ondas rot ligger djupare, d. v. s. i vanor vid last, ehuruväl de skyldiga parterna eftertryckligt hävda, att detta är något helt annat, att det hör till livet, och att det ej har något som helst inflytande på deras förnuft eller meningar».[1] Därför höra framsteg i helighet intimt tillsammans med framsteg i religiös kunskap. Det är en av de förnämsta följderna för oss själva, om vi fullgöra våra religiösa plikter, att vi samtidigt tilltaga i Guds kunskap. »Våra plikter mot Gud och människor äro ej blott plikter fullgjorda gentemot Honom, utan de äro medel att upplysa våra ögon och göra vår tro verklig *(apprehensive)*. Varje akt av lydnad strävar att stärka vår övertygelse om himmelen. Varje uppoffring ökar vår nitälskan, varje självförnekelse gör oss mer hängivna».[2] Så är det på lydnadens väg vi kunna nalkas Gud och vinna kunskap om honom. All intellektuell verksamhet, allt undersökande av religionens väsen och grundvalar, ehuruväl ett fält för utövande av stora och beundransvärda själskrafter, är snarare till hinder än till nytta för själens nående av sitt högsta mål: »Vi veta två ting om änglarna, — att de ropa Helig, Helig, Helig, och att de göra Guds vilja».[3]

Huru stor roll än lydnaden, gärningarna spela i Newman's teologi, är han dock skyddad från pelagianismens risk genom sitt djupt religiösa Gudsbegrepp, och även genom lärdomar från den fromhetstyp, som först avsatte spår i hans utveckling. Han talade 1826 om hur de goda gärningarna voro att betrakta som ett utslag av »den heliga princip, som Gud inplantar i hjärtat».[4]

---

[1] A. a., IV: 3 *(Moral Consequences of single Sins)*, s. 44. Ett gott exempel pa samma tankegång erbjuder en annan predikan, hållen nära två år senare, *Moral Effects of Communion with God*: en människa som är lätt tillgänglig för tvivel och småningom glider in i en allmän skepticism, kan ej övertygas genom skäl: »Why? Because the next world is no reality to him; it only exists in his mind in the form of certain conclusions from certain reasonings. It is but an inference; and never can be more, never can be present to his mind, until he acts, instead of arguing. Let him but act as if the next world were before him; let him but give himself to such devotional excercises as we ought to observe in the presence of an Almighty, All-holy and Allmerciful God, and it will be a rare case indeed, if his difficulties do not vanish.» A. a., IV: 15, s. 231.

[2] A. a., VI: 8 *(Difficulty of Realizing Sacred Privileges)*, s. 100.

[3] A. a., VIII: 18 *(Ignorance of Evil)*, s. 264 f.

[4] A. a., I: 1, s. 8 f. Hur detta sammanhänger med predestinationstanken, är här ej platsen att närmare utföra. — Sin uppfattning av den fria viljans problem antyder han i en predikan *The Power of the Will* av 1840: a. a.,

och denna tanke torde han aldrig ha släppt. Och han glömmer aldrig, att den fullkomlighet, som är den kristnes mål att vinna, är en gåva från ovan: »Kristus har återköpt åt oss, vad vi förlorade genom Adam, vår oskulds klädnad (our garment of innocence)».[1] Men det har sitt stora intresse att se, hur samma tanke om lydnaden konsekvent utförd, utan nyss nämnda garantier, nästan med nödvändighet för till en pelagianiserande uppfattning.

H. Froude liksom Newman sökte i det kristna livet ett objektivt kriterium i motsats mot den religiösa känslans subjektiva utslag. »Vi äro förvisso icke kallade att sträva efter högt spända känslor och att tänka stora tankar om Gud, utan att sätta oss till att arbeta, tålmodigt och förnöjsamt, tröga och oandliga som våra böjelser kunna vara. Vi skola göra Fadrens vilja. Detta är vad Han kräver av oss, — och att lämna det övriga åt Honom.»[2] Det är en fullkomlig villfarelse, att religionen är en känslans sak: »Den sinnesriktning, som ensamt förtjänar namnet religion, är fullkomligt lika mycket en vana, fullkomligt lika mycket följden av övning som någon annan sinnesriktning, som kan komma på tal.»[3] Så blir träningen, viljans systematiska övning, den enda vägen till religiöst liv liksom till religiös kunskap. Klarast utföres denna tanke måhända i en predikan med titeln *Knowledge of Duty attainable only by practising*.[4] Det kräves vana och övning i plikterna mot Gud liksom mot nästan. Det kräves vana vid Guds närvaro. Att ha Gud närvarande förefaller den ovane vara omöjligt utan att förstöra all frihet och otvungenhet och göra livet till en börda. »Man förbinder tanken på religionen med knarrighet och melankoli». Man finner sig illa till mods och tvungen »vid tanken på Guds närvaro, därför att Han är en främling för en». Bekantskap kan här som i det mänskliga livet vinnas blott genom umgänge. Otvungenhet och glädje i Guds närvaro är möjlig endast för dem, »som

V: 24, s. 353 f.): »Doubtless, by nature, our will is in bondage; we cannot will good; but by the grace of God our will has been set free; we obtain, to a certain extent, the gift of freewill; henceforth we can will, or not will.»

[1] A. a., VIII: 18, s. 267.

[2] FROUDE, *Remains*, I: 2, s. 76 (i en predikan *The Path of Duty not difficult to Faith*).

[3] A. a., I: 2. s. 27, *(Religious uses of Industry)*.

[4] A. a., I: 1, s. 95—108.

strävat mest efter att leva ett allvarligt och heligt liv. Det är också därför, som de, vilka sent i livet komma till en allvarlig sinnesriktning, ofta bli tvungna och onaturliga i sitt uppträdande, de äro ej vana att leva i Guds närvaro,» de vilja känna, som om de älskade Gud helt och hållet på en gång.... Sålunda bevisa de genom sitt exempel, hur omöjligt det är att vinna en verklig kunskap om Guds vägar genom någon annan undervisning än genom den erfarenhet, som vinnes genom att tjäna Honom».

Exemplen på denna tankegång kunde flerfaldigas. Det är icke blott den etiska kunskapen, som vinnes endast genom handlande, utan religiös kunskap över huvud — eller snarare saknas varje åtskillnad dem emellan. »Vi skola göra Hans vilja, och så skola vi steg för steg förstå den lära, som Han har lärt oss om sig själv.»[1] Därför är också kättersk lära en hjärtats liksom en förståndets sak. Det råder här en fullständig parallellism. Knappast har denna tanke någonstädes fått ett mer karaktäristiskt uttryck än i Froude's reflexioner från en tid, som ligger flera år före Oxfordrörelsen, medan Newman och han ännu stodo jämförelsevis fjärran från varandra: *On the Connexion between a right Faith and right Practice; on the ἦθος of Heresy.*[2] Det råder ett nödvändigt sammanhang mellan åsikter och karaktär: »Den sinnesriktning, som föder och skapar den senare, assimileras med och har en naturlig böjelse att främja den förra, och *vice versa.*» Meningarnas mångfald är i grunden karaktärernas mångfald. Ej heller skulle en viss uppfattning kunna i så hög grad, som faktiskt är fallet, binda människor samman, om den ej djupast berodde på en gemensam sinnesriktning. Och när vi fördöma vissa meningar som syndiga, så gäller detta egentligen den sinnesart, vilken i dessa meningar tagit sig uttryck. Detta ger en mening också t. ex. åt fördömelseklausulerna i Athanasianum: bakom en kättersk lära måste ligga en syndig sinnesart.

Så blir tron liksom levnaden en viljans sak, vägen till frälsning går genom självträning. Vi möta här en moralism, som löper linan fullt ut. Vi voro som barn i oskuldens tillstånd — ingen kan vara mera främmande än Froude för tanken på att

[1] A. a., I: 2, s. 93 *(Knowledge of God attainable only by first acting on it.)* Jfr I: 1, s. 99.

[2] Av den 16 juli 1827; a. a., I: 1, s. 114—119.

människan är född under synd, även om han måhända längre fram skulle tillgripit läran om pånyttfödelsen i dopet för att göra sin ståndpunkt dogmatiskt oanfäktbar. »Det var en tid», heter det i en predikan på Allhelgonadag,[1] »då det stod i vår makt, för var och en, att bli ett lika stort helgon som någon av dem, som vi i dag minnas; då vi kunde ha förtjänat för oss en plats i himmelen lika hög som Noaks, Daniels och Jobs, då vi, om icke uttrycket är förmätet, skulle ha kunnat rena oss själva till den renhet, som är Kristus'. Vår Herre Jesus Kristus var ju en gång ett barn, han uppfostrades i underdånighet under sina föräldrar. Han var frestad i allt liksom vi, och vid den tid, då Han var trettio år gammal, var Han i sin mänskliga natur, vad evangelium framställer för oss som hans gudomliga natur, 'den enfödde sonens härlighet, full av nåd och sanning'. Detta var resultatet av trettio års självträning *(self-discipline)*, påbörjad från barndomen.»[2] Men den som en gång fallit ur oskuldens tillstånd, som han kunde ha bevarat, kan aldrig återvinna, vad han förlorat. Väl kan han genom uppriktig ånger bli delaktig av Guds syndaförlåtelse, men »ångern .. försätter ej syndare i samma ställning som den, från vilken de fallit genom sin synd. ... Vi skola aldrig bli kvitt märkena av vår nuvarande uppsåtliga försummelse.[3] Väl kunna de, som fallit ur detta tillstånd, komma till sin Fader med ett förkrossat och ödmjukt hjärta, om de ha fattat ett bestämt beslut »att leva ett nytt liv, och att försöka, huru ofullkomligt försöket än må

[1] *The Duty of aiming at the highest Exellence:* a. a., I: 2, s. 139 f.

[2] Det är ej enda gången Froude mer eller mindre vetande snuddar vid förvånansvärt moderna tankar. Han synes i grunden ha hyst en för sin tid och omgivning anmärkningsvärt fri uppfattning av inspirationsläran. Man får ej undra på, att utgivarna av *Remains* ansågo sig tvungna att bortförklara ett yttrande som detta: »We cannot be certain that the inspiration which dictated the Sacred Writings differed at all in kind, or very materially in degree, from that which suggested such a work as Bishop Butler's Analogy.» A. a., I: 1, s. 126) eller »As far as I can see, it is perfectly gratuitous to believe that beyond the matters, which they were commissioned to reveal, their writings are more infallible than the compositions of other wise men.» (s. 127). En annan gång synes han vilja hävda en viss relativitet för trosbekännelsernas formulering (s. 143), eller ha någon föreställning om en utveckling i naturen (s 110).

[3] A, a., I: 2, s. 149 (i en predikan *Repentance not equivalent in this Life to Innocence*). Det heter här vidare: »it is quite conceivable that sin may be completely pardoned and yet its consequences not entirely removed» (s. 140)

vara, att göra sig sådana, att Gud gillar dem *(to make themselves such as God approves)*. Det är deras eget arbete, som ytterst skall hjälpa dem. Gud väntar ej av dem den karaktärens styrka och värdighet, som de nu ha förlorat kraft att förvärva. Han begär ej av dem, att de skola visa sig som män i Hans tjänst och utföra de stora ting, som de hade kunnat utföra, om de alltifrån början framhärdat i att tjäna Honom. — Att räknas bland Guds stora helgon, bland apostlarnas ärorika skara och martyrernas ädla här, det är helt visst ej längre deras lott. Men det är dem alltjämt givet att sitta till bords hos sin Mästare; deras synder ha ej helt och hållet utestängt dem från Hans närhet, om de vilja erkänna sitt eländiga tillstånd. — Deras trygghet består nu i deras ödmjukhet».[1] Och skulle det göras mer vittne behov, heter det i en nyss anförd predikan, om daningen av mänskliga karaktärer: »De kunna ej förändras över huvud utan genom våra egna ansträngningar. Ty vi äro alla i viss mening vår egen skapelse. — Vår nuvarande sinnesförfattning är, hurudan den än må vara, icke resultatet av natur eller tillfällighet, utan av vårt eget tidigare liv, och den kunde aldrig ha blivit vad den är, om vi ej hade handlat som vi gjort. — Och nu äro vi sådana vi äro, med ännu mycket att förlora och med kraft att återvinna mycket, som vi förlorat. Till och med nu kunna vi i viss mån vända tillbaka, och liksom vi genom att handla illa gjort oss själva onda, så kunna vi genom att handla väl göra oss själva bättre.»[2] Även om det något längre fram heter »att vi ha blivit lärda, att Guds heliga ande skall hjälpa oss i den svåra uppgiften att vända åter och att bota våra själars sjukdomar,»[3] förminskar detta ej den klart pelagianska karaktären av den uppfattning, som här mött oss. Härmed är ingalunda sagt, att hela den rörelse, till vilken Froude bidrog att giva impulsen, skulle ha varit väsentligen pelagiansk till sin åskådning, ännu mindre att detta skulle gälla nyanglikanismen över huvud. Men dessa omedvetna uttryck för en naiv moralism äro religiösa dokument av stort intresse för karaktäristiken av en fromhetstyp, som behärskas av den andliga övningens tanke. De visa klarare än de flesta senare likartade aktstycken, huru denna fromhetstyp, då den ej genom bekant-

[1] A. a., I: 2, s. 171 f. (*Innocence of Children the highest moral Condition*).
[2] A. a., I: 2, s. 152 ff.
[3] A. a., s. 159.

skap med livets verkliga avgrunder, med det ondas realitet, bragts till att finna sin begränsning, leder till en slags självfrälsningslära, där egentligen ingen plats finnes för korsets budskap. I kristenhetens galleri av fromhetstyper torde vi i denna snarare än i den romerska typen finna den lutherska fromhetens absoluta motsats. Och även om Froude ej pelagianiserat hela nyanglikanismen, är han förvisso uttrycket för en riktning inom anglikansk religiositet, som varit starkt representerad så väl före som efter Oxfordrörelsen.

Men rättvisan kräver, att det här understrykes, hur å andra sidan Pusey från evangelikalismens fromhetsvärld medfört en intensiv och innerlig, genom beröring med kyrkans klassiska passionsmystik städse fördjupad korsteologi. Han vet att, »vi ej kunna helga oss själva»[1], att »Kristi blod alltså måste vara vårt enda hopp.»[2] Han har en djup, stundom beklämmande syndakänsla, Hans förkunnelse om den kristnes fullkomlighet har ett annat djup. Även han kan tala om »vår fullkomlighet», men endast som något potentiellt, i kraft av Guds fullkomliga gåva, som ej förlorar sin fullkomlighet, därför att den mottages i ofullkomlighet. »Vi äro fullkomliga i Guds syfte, ... vi ha så en slags relativ, ofullkomlig fullkomlighet, i tro, i vilja, i sinnelag, i kärlek, om vi uppge oss själva utan inskränkning för att mottaga denna Guds fullkomliga gåva.» Så är det ett fortsatt mottagande, som är helgelsens och fullkomningens väg: »Detta är alltså vår fullkomlighet på denna vår pilgrimsfärd, att erkänna vår ofullkomlighet.»[3] Och syndakänslan för honom städse ånyo till korset: »Det skulle blott leda till förtvivlan att se tillbaka på sina synder annat än vid korsets fot, ... fördjupa din bot, eftersom det var dina synder, som fastnaglade Honom där, och de kanske ha korsfäst Honom ånyo och förslösat i dig priset för Hans blod.»[4] Han kommer stundom närmare den

---

[1] Även om han tillägger, »but we can by his Grace put off things unholy.» PUSEY, *Sermons during the Season from Advent to Whitsuntide*, s. 44.

[2] A. a., s. 22.

[3] A. a., s. 316, 318. Det förminskar icke den sista anförda tankens evangeliska halt, att förf. kan belägga den med ett citat från Leo den St.: »this is the true rigtheousness of the perfect, that they should never presume that they are perfect.»

[4] A. a., s. 169.

evangeliska förtröstan än någon annan av nyanglikanismens profeter.[1] Han skyggar väl tillbaka för att klart tänka ut förtröstans tanke, men han har från evangelikanismen tagit i arv dess grundvalar, och i likaledes övertagna uttryck kan han låta dem komma fram: »Om du ej kan se något annat än helvetet framför dig, slut dina ögon och kasta dig blint i Guds förbarmandes oändliga djup, och de eviga armarna skola, fast du ej vet det, mottaga dig och bära dig. Göm dig i den klippans klyfta, som öppnades för dig *(Hide thee in the Cleft of the Rock riven for thee)*, såret i din Frälsares sida».[2] Det hade ej här behövts anklangen till Toplady's psalm för att göra stämpeln tydlig. Särskilt slående är motsatsen mellan Froude's ovan anförda ord om möjligheten att helt återvinna, vad en människa genom synden förlorat, och Pusey's augustinskt fördjupade evangelikalism i greppet om Gud som den enda orsaken till människans helgelse och frälsning: »Bed Honom att draga dig, att du må löpa efter Honom. ... Han skall giva dig 'nåd för nåd', leda dig, från 'styrka till styrka'. 'Om du med allvar söker Honom nu, och ger dig helt åt Honom, skall han giva dig åter allt vad du förlorat; den nåd, som du förslösat, den kärlek, som du låtit kallna; den renhet, du befläckat; Hans ande, som du bedrövat.»[3] Pusey's *theologia crucis* är måhända en av de punkter, där vi tydligast se sammanhanget mellan evangelikalism och nyanglikanism.

[1] Newman's bekanta ord: »What can increase their peace who believe and trust in the Son of God? Shall we add a drop to the ocean, or grains to the sand of the sea?» förekommer i hans första tryckta predikan år 1825, alltså från den evangelikala tiden *(Par. and plain Sermons*, VII, s. 72: *Temporal Advantages)*.

[2] A. a., s. 102 (i en predikan om *Joy out of Suffering*).

[3] A. a., s. 170. I fortsättningen kommer tillväxtens tanke fram, men som en Guds gåva: »He, in the residue of thy years, will accomplish in thee all His Work, will form thee to the full stature of His Grace and Love for which He made thee, that thou mayest love Him, 'with an everlasting Love', in overflowing joy, and transporting glory, and never-sating, ever-satisfying bliss, in Himself, The Fountain of all Bliss and all Good.» Stundom synes han dock vilja reservera Guds syndaförlåtelse till domen; åtminstone kan ej det förflutna göras om intet i detta livet: »He may through Christ's Atoning Blood, wash away the past, by repentance; what he would continually undo, God will, in the end, efface, as though never done; but in this life, it may be, he is not permitted to approve himself wherein he failed. The past stands fixed as Adamant, yet to him, as Paradise to Adam, inaccessible»; a. a., s. 182 *(Irreversible Chastisements)*.

De till sitt ursprung vitt skilda fromhetstyper, som här närmast komma till tals, förenas i betoningen av den religiösa övningens betydelse. Det var Pusey, som genom sitt första bidrag till *Tracts for the Times* (n:r 18: *Thoughts on the Benefit of Fasting enjoined in our Church*) hade gjort iakttagande av de i den engelska bönboken föreskrivna fastedagarna till en central punkt i Oxfordskolans program. Därmed begyntes en utveckling, som ännu fortgår: det asketiska elementet har sedan dess inom nyanglikanismen fått en städse starkare betoning.

Pusey's *Tract* avsåg närmast blott att återuppliva bönbokens föreskrifter om hållande av vissa fastedagar, föreskrifter, vilka allmänt betraktades som föråldrade och blott undantagsvis iakttogos. Nu underströks åter fastans religiösa betydelse av en man, som kunde vittna av egen erfarenhet, om hur han i fastetidernas iakttagande funnit ett beskydd mot sitt eget jag och mot världens vanor. De engelska reformatorerna hade skurit bort det överflödiga och fåfängliga i fasteföreskrifterna, men behållit principen »för att kuva köttet, frigöra anden och göra den mer allvarlig och brinnande att bedja, och som ett bevis på och ett vittnesbörd inför Gud om vår ödmjuka underkastelse under hans höga majestät.»[1] Reformatorerna hade emellertid ej bestämt sättet för fastans hållande, blott dagarna. I deras iakttagande ligger ett beskydd mot själens fiender, liksom i gudstjänstetidernas helighållande. Kyrkans föreskrifter äro ock till hjälp för försagda andar, som ej utan dem skulle kommit sig för. Men fastandets ändamål är icke främst att förvärva vana vid självförsakelse, utan dess väsentliga syfte är att främja bönelivet. Tidens strävan är till verksamhet, och detta har satt sin prägel på det andliga livet, ja, även färgat vårt evighetshopp. Verksamhetslusten har trätt i stället för »det stilla tillbakadragna betraktandet av den osynliga världen, som danade våra förfäders djupa, allt upptagande, kontemplativa fromhet.»[2] »En religiös vila och tankfull kontemplation» är den förnämsta vinning, som fastandet medför i det andliga livet. Här kunna vi urskilja den ton av djup, kvietistisk mystik, som vi i annat sammanhang skola finna utgöra en väsentlig beståndsdel i Pusey's fromhet. »Fastande, tillbakadragenhet

[1] Citat från *Homily on Fasting* (i den anglikanska homilieboken) i Pusey's *Tract*, s. 7.

[2] A. a., s. 12.

och bön skola, liksom de var för sig och tillsammans sträva att frigöra oss från oss själva och kasta oss på Gud, bidraga till att främja ett helhjärtat syfte, att förfina vår idoga och överhettade rastlöshet till en lugn och undergiven förtröstan på Honom, i vars styrka vi gå åstad. Ej heller skola vi intill domens dag veta, huru mycket av segern som gavs åt dem, vilka i människors ögon ej togo någon del i striden, i vad mån fastans, förödmjukelsens och bönens osynliga kraft få överhand, den kraft, som kommer från dem, vilka världen ej räknade med».[1]

Men fastan skulle jämväl ge ökade möjligheter att öva barmhärtighet, och den skulle bli ett kännetecken på dem som verkligen hörde kyrkan till, i motsats till världens barn. Den skulle vara en protest mot världens fördärv, ett vittnesbörd av människor om den osynliga världens verklighet.

Här är ej platsen att utföra, hur fastande och övning i självförnekelse kom att sätta sin prägel på Oxfordskolans män i deras enskilda liv.[2] Starkast påverkades väl Pusey själv härav. De mest slående exemplen på ett försök att tillämpa asketiska principer i det dagliga livets detaljer erbjuder Froude's bekanta dagbok, som bär vittne härom redan år 1826. De små föresatser och små misslyckanden, som här antecknas eller biktas, ha stundom blivit föremål för ett oförtjänt förlöjligande. Uppsåtets djup och ärlighet får ej mätas efter de ålagda försakelsernas omfattning. Men det finnes anledning att anta, att epigonernas tillämpning av de asketiska grundsatserna präglats av en småsint viktighet, som ej utan skäl gisslats. (Så ej minst av Newman själv i *Loss and Gain*). Men även om vår huvuduppgift här måste vara att klarlägga den asketiska principens religiösa motivering snarare än dess tillämpning, måste det erinras om dels hur celibatet för Newman och Froude redan tidigt synes ha framstått som en del av deras särskilda kallelse,[3] dels hur tanken på återupplivandet av klosterväsende i någon form redan från början ligger nära till hands. Så skriver

[1] A. a., s. 13.

[2] Utanför den egentliga Oxfordkretsen inskärptes fastandets plikt också av MANNING: se hans predikan *Fasting a Means to Christian Perfection* i *Sermons*, II: 4.

[3] Deras ställning som *fellows* under den gamla universitetsförfattningen var i och för sig ägnad att väcka dylika tankar. Se f. ö. NEWMAN'S *Letters and Correspondence*, II, s. 19 f. (uppl. 1903: s. 17 f.).

Froude i augusti 1833, att det närvarande läget synes erbjuda möjligheter för »återupplivande av det monastiska systemet. Kollegier av ogifta präster skulle vara det billigast möjliga sättet att effektivt sörja för en stor befolknings andliga behov.» Det var samma motiv, storstädernas religiösa behov, som drev Pusey att grunda de första nyanglikanska systraskapen. De fornkyrkliga fädernas upphöjande av det jungfruliga ståndet hade också gjort intryck, särskilt som det genljuder även hos några av 1600-talets höganglikanska skriftställare (Andrewes, Taylor, liksom senare hos Law). Man kunde också peka på Ferrar's försök att grunda ett religiöst samfund av monastisk karaktär i Little Gidding under Karl I.[1] Från år 1839 började Pusey's planer ta fastare form, samtidigt som intrycken från det katolska Frankrikes systraskap, särskilt Vincent de Paul och Francois de Sales, gjorde sig allt starkare gällande. Det var betecknande men ödesdigert, att klosterlivets återinförande skulle bli ett direkt medel att stärka den nyare romerska katolicismens inflytande i Englands kyrka. Ehuru Pusey's egen dotter Lucie före sin död 1844 avlagt klosterlöfte, var det dock först följande år, som det första organiserade systraskapet (i Park Village, Regent's Park) började sin verksamhet. Den senare historien har tillfullo rättfärdigat försöket, men mången, som till fullo erkänner den praktiska betydelsen av våra dagars vitt förgrenade anglikanska systraskap, måste beklaga, att de genom hela rörelsens inriktning måste komma att tjäna den teologiska och kyrkopolitiska reaktionen. Att Newman's μονή i Littlemore bar en i hög grad klosterlik prägel, låter sig, som förut påpekats, knappast förnekas, trots Newman's försök att bortförklara saken, och ehuru dess medlemmar ej förpliktat sig genom löften. Under de sista ovisshetens år, då Newman gjorde fåfänga försök att hålla tillbaka lärjungar, som snabbare än han själv drogo ut konsekvenserna av hans lära, talar han också om ett kloster som det enda medlet att hålla folk tillsammans.[2]

En undersökning av det asketiska motivet i Oxfordrörelsens förkunnelse är nödvändig för att fatta dess egendomliga from-

[1] Liddon, *Life of Pusey*, III, s. 2 ff.

[2] »Men want an outlet for their devotional and penitential feelings, and if we do not grant it, it is a dead certainty they will go where they can find it». *Newman's Correspondence whith Keble and others*, s. 172.

hetsart, och den skall också bidraga att klarlägga de olika inflytanden, som här samverka. Som var att vänta, finna vi den religiösa träningens synpunkt, askesens betydelse som en övning i helighet, i lydnad, starkt betonad. »Genom daglig övning i små försakelser av vår egen vilja lära vi den läxa, som Herren gav: Ej som jag vill, utan som Du», skriver Pusey,[1] och ännu klarare formulerar Newman samma tanke i en predikan om *The Yoke of Christ,* som ger en sammanfattning av hans asketiska förkunnelse: »Detta är det särskilda mål, som är oss föresatt, att bli heliga som Han, som kallat oss, är helig, och att öva och att tukta oss själva, för att vi må bliva så; och vi kunna vara alldeles säkra på att, om vi ej tukta oss själva, skall Gud tukta oss.»[2] Utgivarne av Froude's *Remains* anse sig böra understryka, att de fastor och andra yttre övningar, som inta en så framstående plats i deras bortgångna vans självbekännelser, för honom ej voro annat än medlet till att nå ett mål och förenade med »de mest upphöjda tankar om inre helgelse, om ett förnyat hjärta och liv.»[3] Men det var ingen fariseiskt professionell helighet, som dessa män ville vinna. Intet kunde vara dem mer främmande än att vilja paradera med sina övningar. I stället är det just det ömtåliga hemlighållandet därav, som gav åt en Froude's karaktär dess särskilda charm, och som adlade hans små försakelser — deras omfattning kanske ofta just bestämdes av fruktan för att de skulle falla andra i ögonen. Och i förkunnelsen är det framför allt som ett medel till sinnets rening och själens lyftning, som askesen värdesättes. Så hos Newman:

»Ett behagligt och lugnt liv, ett oavbrutet åtnjutande av Försynens välgärningar, riklig föda, mjuk klädedräkt, väl möblerade rum, sinnenas behag, känslan av trygghet, medvetandet om rikedom, — dessa och liknande ting tilltäppa, om vi ej äro försiktiga, alla de själens portar, genom vilka himmelens ljus och luft skulle kunna nå oss. Ett strängt liv är tyvärr ingen säker metod att bli andligt sinnad, men det är ett av de medel, varigenom Gud gör oss så. Vi måste åtminstone tidvis beröva oss naturens gåvor, om vi ej vilja bli berövade nådens.» Utan en dylik allvarlig beredelse leder varje försök att intvinga sinnet i en from och

[1] *Sermons during the Season from Advent to Whitsuntide,* s. 370.
[2] *Parochial and plain Sermons,* VII, s. 110.
[3] *Remains,* I: 1, Preface, s. XVI.

andlig stämning till falskhet och hyckleri.[1] En annan gång talar han om försakelserna som *The Weapons of Saints:* »Liksom hälsa och övning och regelbunden diet äro nödvändiga för kroppens styrka, så äro försvagande och tuktande av den naturliga människan, ett kuvande och tuktande av själ och kropp nödvändiga för själens lyftande *(exaltation)*».[2] Och bön och fasta äro de »själens vingar», utan vilka den ej kan företaga sin himmelsfärd.[3]

All kristen askes måste hämta sin egentliga näring och söka sitt djupaste berättigande i betraktelsen av den lidande Frälsaren. Detta gäller även Oxfordrörelsens asketiska förkunnelse. Men likväl synes det här råda en egendomlig olikhet ifråga om den grad av intensitet, varmed tanken på Kristi kors som urtypen för alla hans efterföljares försakelser göres gällande. Väl riktar Newman åter och åter sina åhörares tankar på den korsfäste, väl kan han framställa betraktelsen av Kristi lidanden som den förnämsta hjälpen för att tillväxa i helighet.[4] Men korstanken har hos honom i detta sammanhang knappast karaktären av annat än en teologisk *locus communis.* Av vida större intresse är att se, hur hos en annan av ledarne en intensiv korsmystik blomstrar upp, hämtande näring och bildspråk ur fornkyrkans, liksom ur den bernhardinska fromhetens värld. Att Newman dock ej var helt främmande härför, visar ett ställe som följande:

»Detta är att vara en av dessa Kristi små.... att ha i oss något, varigenom vi kunna göra allt, att vara intagen av Hans närvaro som vårt liv, vår styrka, vår förtjänst, vårt hopp, vår krona; att på ett underbart sätt bli Hans lemmar, medlen eller den synliga formen eller det sakramentala tecknet på den Ende, osynlige, alltid närvarande Guds Son, på ett mystiskt sätt upprepande i var och en av oss alla akterna i Hans jordiska liv,

---

[1] *Parochial and plain Sermons,* V: 23 *(Love, the One Thing needful),* s. 337 f.

[2] A. a., VI, s. 322.

[3] A. a., VI: 15 *(Rising with Christ),* s. 208. Detta får ej fattas som syftande på extatiska tillstånd; sådant var förvisso främmande för Oxfordskolans sobra art.

[4] A. a., V: 23 *(Love the one Thing needful),* s. 338; VI: 4 *(Christ's Privations a Meditation for Christians),* s. 43.

Hans födelse, invigning, fasta, frestelse, strider, segrar, lidanden, vånda, passion, död, uppståndelse och himmelsfärd.»[1]

Men sambandet mellan Kristi lidande och den enskilde kristnes försakelser kommer här in egentligen endast som ett led i ett stort mystiskt schema. Det är, som vi förut sett, hos Pusey och under hans inflytande, som den intensiva korsteologien och korsmystiken först möter oss inom nyanglikanismen. Ställen, där han talar om Kristi blod som de kristnas enda hopp och om blodets syndautplånande kraft, skulle kunna anföras nära nog i det oändliga. Att denna kors- och blodteologi från början är närmast av evangelikal härstamning, har synts oss sannolikt. Den hade förvisso också tagit intryck av liknande tankar inom den tyska pietismen, som Pusey ägnat ett ingående och sympatiskt studium.[2] Men den vann snart ny näring och större djup genom hans patristiska studier. Den brygga, på vilken han vandrade över från sin tidigare ståndpunkt till det fulla upptagandet av de grekiska fädernas mystik, som utmärker hans fullt utpräglade ståndpunkt, var snarast Augustinus. Detta skulle vara ett sannolikt antagande, även om det icke gjordes fullt klart genom de citat och noter, varmed Pusey späckar sina predikningar, som därigenom få karaktären av små avhandlingar. Augustinus' betydelse för Oxfordrörelsen torde knappast kunna överskattas, men har hittills knappast tillbörligt uppmärksammats. I sinom tid kommo härtill inflytelser dels från den medeltida passionsmystiken, dels från vissa riktningar inom modern katolicism.[3]

Den typiskt augustinska tanke, som vi i detta sammanhang finna bära frukt hos Pusey, är tanken på *Christus humilis:* Kristi självförödmjukelse, då han utbytte *forma Domini*

[1] Fortsättningen för oss rakt in i den mystiskt sakramentala begreppsvärld, där detta ställe egentligen bör komma: »He being all in all — we, with as little power in ourselves, as little excellence or merit, as the water in Baptism, or the bread and wine in Holy Communion, yet strong in the Lord and in the Power of His might.» *Parochial and plain Sermons*, VI: I (*Fasting a Source of Trial)*, s. 3.

[2] Detta gäller egentligen den Hallensiska pietismen. Se PUSEY, *An Historical Enquiry into the probable Causes of the Rationalist Character lately predominant in the Theology of Germany* (London 1828), s. 67—108.

[3] Synnerligen belysande för denna utveckling, ävensom för sammanhanget med evangelikalismen är Pusey's företal (daterat 1844) till den engelska upplagan av F. SURIN, *The Foundations of the Spiritual Life.*

mot *forma servi*, som inkarnationens väsentliga innehåll, och tillika förebilden och urtypen för all mänsklig självförnekelse. En predikan, ur vilken vi förut anfört översvallande uttryck för inkarnationens under, behärskas för övrigt av *Christus humilis*-föreställningen, som också givit den dess titel[1]. »Man skulle ej vågat tala så om Hans outsägliga ödmjukhet, för den händelse vi, så föga ödmjuka, ej skulle vara i stånd att andäktigt tänka på Hans ödmjukhet, hade ej de gamle, i mer andäktiga tider så talat», och vi upplysas i noten, att det är Augustinus, som främst avses.[2] Och från densamme lånar han uttrycket: »Så djupt hade mänskligt övermod sänkt oss, att intet utom gudomlig ödmjukhet kunde resa upp oss.»[3] Men detta övertagna ödmjukhetsmotiv reproducerades ej på ett blott mekaniskt sätt utan blir på nytt levande och verksamt. »Från vaggan, där han värdigades ligga för vår skull, predikar Herren för oss ödmjukhet.» Likaså i hela sitt liv och sitt lidande, och Han summerar ihop sin förkunnelse i en symbolisk handling, då Han tvår lärjungarnas fötter. Allt detta inskärper den självförnekelse, även om det blott är i ringa ting, som utmärker den traktarianska askesen. »Om du måste bli hedrad och tjänad i det yttre, förnedra dig själv invärtes som ovärdig, om du prisas, framkalla hastigt för dig i minnet det onda, som du vet om dig själv, men andra icke veta . . . Var ej överdrivet ivrig att rentvå dig från förebråelse; all förebråelse är förtjänt, om ej från människor, så från Gud, se i oförtjänta förebråelser . . . vad du skulle nu vara utan Guds nåd, i beröm, vad vi genom Guds nåd borde ha varit, men genom vår synd icke äro; bekänn regelbundet inför Gud din ungdoms synder, dina många brister, dina dagliga svagheter, betrakta för dig själv vad Gud är. Han, huru ren, du, i dig själv intet, av dig själv blott synd, bed att kunna se dina synder, som Gud ser dem; så skall du se dem, så skall du, i det du 'slår rot nedåt'[4] i ödmjukhet, 'bära

[1] *The Incarnation, a Lesson of Humility*, i *Sermons during the Season from Advent the Whitsuntide.*

[2] Serm. 84 sqq. (härjämte anföres också Leo. d. st., Serm. 21 sqq., som givetvis är av sekundär betydelse); a. a., s. 68.

[3] »Tantum te pressit humana superbia, ut te non posset nisi humilitas sublevare divina.» Sermo 188, 3, 3 (vol., V, sp. 1004 i MIGNE's Augustinus-upplaga). Jfr LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* (4:de uppl. Halle 1906), s. 395.

[4] Åter en anklang till Augustinus (Serm. 69).

frukt uppåt', i Gud.»[1] Men på korset fullkomnas Guds självförödmjukelse i inkarnationen. »Självförnekande, självutblottande kärlek är den svaga skuggan av den kärlek, som bragte Honom ned från Faderns sköte, klädde Honom i tjänaregestalt, till att frälsa oss syndare. Den är på visst sätt att vara, som han var. Hans kors helgar den; Hans kors predikar den; Hans kors uppehåller den; Hans kors vedergäller den.»[2]

Tanken på hur korset och den lidande Frälsaren återspeglas och är närvarande i varje akt av självförnekelse i hans efterföljd, har måhända bäst uttryckts av I. Williams i en predikan i St. Saviour's kyrka i Leeds efter dess invigning 1845, måhända i sin helhet det vackraste uttrycket för Oxfordskolans korsförkunnelse.[3] »Korsets mysterium har ingått i varje pliktuppfyllelse. . . . Varje sådan är en självförnekelse, och därför ett bärande av korset . . . Och liksom den korsfäste Kristus' bild övergick på allt som hör Honom till — liksom solen på himmelen, som mångfaldigar sig i det oändliga även i de obetydligaste föremål, på vilka den strålar — så tillämpas denna stora lag på alla kristna plikter, även på de obetydligaste dagliga händelser. Om de äro smärtsamma — så äro de likväl, just därför att de äro smärtsamma, dess mer förbundna med frid och hopp . . . . Stig upp tidigt till bön, och det må vara, att det är en timme, som är smärtsam, men den är även ljuvlig, ty den bär korsets märke, det motsträviga köttets smärta och

[1] A. a., s. 72.

[2] A. a., s. 33. Jfr också MANNING's predikan *The Spiritual Cross* (i *Sermons*, I: 18, s. 270 ff.).

[3] *Virtue of the Cross through Love.* Den står liksom hela denna serie starkt under Pusey's inflytande (P. höll flera av de predikningar, som andra skrivit för detta tillfälle, och tillfogade i ett par fall en egen avslutning, enligt företalet, s. III). Men Williams har en uttryckets enkla klarhet, som Pusey aldrig var mäktig. Följande stycke torde förtjäna anföras för tankens och uttryckets gemensamma skönhet: »What does decay and death and sickness, and 'the whole creation groaning and travailing in pain together' teach us but the cross? But in decays of autumn and in setting suns, and in pains of all suffering creation, and in sick-beds and death, the cross is blended with loving-kindness, with gleams of beauty, and consolations and peaceful hopes . . . No calm and peace is so exquisite as that which is connected with sickness and affliction; so that the meanest flower after the sickroom is, says the poet, as an 'opening paradise'. For Gethsemane has become to us now in the place of Eden.» *Sermons . . . preached in St. Saviour's Church, Leeds,* s. 161.

den gudomliga kärlekens ljuvhet; bönen bär korsets stämpel, och därför, i denna egenskap, går den upp och förvaras i himmelen. Fastande och allmosor äro välbehagliga offer, men blott om de bära korsets prägel . . . Detta är att återgälda Gud av de ting, som äro Hans i denna onda värld; vad helst, som bär vår konungs bild och underskrift, som regerande här nere på sitt kors, det uppsamlar Fadern i sitt rikes kungliga skattkammare till den stora nådens tid för oss.»[1]

Jämte denna djupt religiösa orientering på korset som typen och huvudmotivet för all självförsakelse går inom Oxfordrörelsen en annan linje, knappast mindre viktig för karaktäristiken av dess egenart. Den för ej som den förra över det andliga livets verkliga höjder, men dock synes en egendomlig parallellism råda mellan båda. Denna andra linje, som är lika egendomlig för Newman som den förra för Pusey, synes ha sitt ursprung i kalvinsk evangelikalism och har sannolikt vunnit ny styrka genom kontakten med Augustinus. Men bryggan var i detta fall icke korsfromheten, hängivenheten för den lidande Frälsaren, utan predestinationens tanke. Denna har kanske sällan varit fullt klart medveten, den förekommer sammanflätad med korsmotivet och tanken på den lidande Frälsarens efterföljd. Men den, eller den religiösa stämning, för vilken den är uttrycket, ligger tydligt bakom en rad av ställen, där Newman talar om självförsakelse, om ängsligt iakttagande av religiösa plikter som tecknet på att man tillhör de utvaldas skara. I den äldsta kyrkan var en skarp gräns dragen mellan

---

[1] A. a., s. 163. Jfr PUSEY, *Sermons from Advent to Whitsuntide*, s. 152: »The Cross of Christ changes all It touches. It brought in life for death, holiness for sin . . . It makes weakness strength; sorrow joy; fasting a feast; . . . petty selfdenials, Angelic Crowns». Jfr också *Sermons... preached in St. Saviour's Church, Leeds*, s. 341 f. Mycket belysande för Pusey's korsteologi är också hans predikan *The Cross borne for us and in us* i *Plain Sermons by Contributors to the »Tracts for the Times»*, vol. III (London 1841), nr LXXIII; se särskilt s. 15: »Think nothing to little, seek for the Cross in the daily incidents of Life; look for the Cross in everything. Nothing is little which relates to man's Salvation: nor is there any thing to little, in which either to please God, or to serve satan. Therefore it is that the Cross so often meets our eyes in common Things, yea, that it is the commonest thing in art and nature.» (Förf. ser korset i människans gestalt, i fåglarnas flykt, skeppens master, i fönster och dörrar, krigarens svärd etc.).

kyrkan och världen. Nu, då gott och ont är blandat om vartannat, då världen flyttat in inom kyrkans dörrar, ha vi att visa vår hängivenhet för Kristus ej »i stora ting, ej genom att giva upp hus och egendom för Hans skull, utan genom att göra små uppoffringar, som världen skulle förlöjliga, om den visste av dem.»[1] Det är i alla dessa till synes ringa ting, som en människa visar sig vara »ett nådens eller ett vredens käril.» Dessa små försakelser bli till en ständig påminnelse om den stora skillnaden, den outplånliga gränsen mellan den sanne kristne och världen. »Tillåten eder aldrig, mina bröder, att inbilla eder, att den sanna kristna karaktären kan sammansmälta med denna världens karaktär, eller är världens karaktär förbättrad, — blott ett högre slag av världslig karaktär.»[2] För mangen är religionen blott en förfinad världslighet — »men om du har trott, att den ej var något mer än detta, om du har försummat att uppväcka den stora Guds gåva, som är nedlagd djupt inom dig, utkorelsens och pånyttfödelsens gåva; om du har varit sparsam i dina andaktsövningar, i förbön, bön och lovsång, och du i följd härav har föga av den ljuvhet, det vinnande behag, den oskuld, den friskhet, den ömhet, den glättighet, det lugn, som utmärker Guds utvalda, om du för närvarande brister i bön, och i andra gudliga övningar, gör nu en ny ansats.»[3] Hur det är som en utkorelsens underpant, som ett tecken på att man är stadd på den smala vägen, självförsakelsen får sitt egentliga värde, framskymtar i avslutningen till en nyss citerad predikan om *The Yoke of Christ:*

»Om Gud allsmäktig rör någon av oss, så att vi ha höga tankar, om vi från läsningen av Skriften och heliga böcker finna, att vi kunna omfatta tankar, som äro över världen, om det är oss givet att se härligheten i Kristi rike, att urskilja dess andliga natur, att beundra helgonens liv och åstunda att efterlikna det, om vi känna och förstå, att det är gott att bära oket i vår ungdom, gott att vara i bedrövelse, gott att vara fattig, gott att vara i ringa ställning, gott att vara försmådd, och vi i fantasien sätta oss vid de självförsakande forntida mäns fötter,

---

[1] *Parochial and plain Sermons*, III: 15 (*Contest between Truth and Falsehood in the Church*), s. 210.

[2] A. a., VII: 8 (*The Yoke of Christ*), s. 113.

[3] A. a., VI: 15 (*Rising with Christ*), s. 219.

vilka efter Paulus' mönster dagligen dogo och ej kände någon efter köttet; om vi känna allt detta och äro medvetna om att vi känna det, låt oss ej skryta — varför? På grund av säkerheten, att sådana känslor äro en underpant på att Gud en gång på ett eller annat sätt skall giva dem tillfälle till utövning . . . Mina bröder, beräkna kostnaden, aldrig giver Gud tro utan att Han prövar den; aldrig nedlägger Han hos någon önskan att sitta på Hans högra och på Hans vänstra hand, utan att han också fullföljer den genom att låta oss tvätta våra bröders fötter.»[1]

Vi ha emellertid tydligare vittnesbörd om att predestinationstanken verkligen var en faktor av betydelse för Newman's personliga religiositet, och att Hans asketiska förkunnelse står i nära samband med denna tanke. Först må här erinras om hur hans tidigaste religiösa avgörelse[2] inplantade hos honom övertygelsen om att han själv var förutbestämd till frälsning och *perseverantia.* Denna övertygelse hade emellertid ej gjort honom sorglös i fråga om att behaga Gud, och hade efter hans 21:sta år småningom försvunnit, även om den haft ett visst inflytande på hans senare utveckling.[3] Hans tro på sin egen predestination hade ej innefattat tron på andras förutbestämmelse till evig död.[4] Denna lära hade också bestämt avvisats av Thomas Scott. Newman förklarar vidare, att den enda kalvinska lära, som slog rot i hans sinne på allvar, var läran om den radikala motsatsen mellan det godas och det ondas värld, under det att läran om *perseverantia* och om de utvaldas visshet om sitt pånyttfödda tillstånd vore oförenlig med den katolska tron. Dock avvisar han ej uttryckligen tanken på en

[1] A. a., VII, s. 116 f.

[2] *Apologia,* s. 58 f. (uppl. 1864; 1908: s. 4).

[3] »...in isolating me from the objects which surrounded me, in confirming me in my mistrust of the reality of material phenomena and making me rest in the thought of two and two only absolute and luminously selfevident beings, myself and my Creator.»

[4] De fäder i Oratoriet i Birmingham, som utgivit *Correspondence of Newman with Keble ad Others*, och som överhuvudtaget försöka så vitt möjligt bortförklara allt, som tyder på kalvinska inflytanden hos Newman, göra gällande att »The Calvinistic doctrine of predestination» förvisso ej tillhörde de kalvinska läror, som han tillägnat sig (a. a., s. 116), men detta antagande synes vara oförenligt så väl med ovan refererade ställe i *Apologia* som med de ställen ur predikningarna, som strax skola anföras.

absolut predestination till salighet. Oavsett, att det *a priori* är att anta, att Newman vid 63 års ålder var böjd att underskatta kalvinismens inflytande på hans tidigare utveckling, synas otvetydiga bevis föreligga för att predestinationstanken betytt mera för hans anglikanska tid än *Apologia's* vittnesbörd ger vid handen. Ännu 1837 synes han till och med syssla med tanken på *prædestinatio ad mortem*, om än motsägande uttalanden föreligga.[1]

Det råder ett nära sammanhang mellan predestinationtanken och den i Newman's förkunnelse ofta inskärpta föreställningen om den smala vägen och de få, som där vandra, i motsats mot den breda väg, där de många gå fram. Och det är ingalunda en enastående företeelse i den kristna etikens historia, att denna tanke blivit det kraftigaste motiv till sedligt handlande, även om detta kanske oftare tagit det aktiva livets än som här askesens form. »Jag misstänker varje religion, som är ett folks eller en tidsålders religion», heter det i en predikan av 1833 med den betecknande titeln *Self-Denial the Test of Religious Earnestness.*[2] Det måste vara något även nu, som skiljer den verklige kristne från massan, och detta är självförnekelsen, Frälsarens ord lära oss, »att en sträng självförnekelse är en väsentlig plikt, ja, att den kan betraktas som prövostenen på om vi äro Kristi lärjungar, om vi leva blott i en dröm, som vi misstaga för kristen tro och lydnad, eller äro verkligen och i sanning vakna, vid liv, levande i dagsljuset och på vår väg mot himmelen.»[3] Om vårt liv ej ger osökta tillfällen att utöva självförnekelse, så »är det rätt att nästan finna på för oss själva dagliga självförnekelser». »Pröva dig själv dagligen i små gärningar för att visa, att din tro är mer än bedrägeri.» Att här en annan grund-

[1] *Parochial and plain Sermons*, IV: 13 (*Chastisement amid Mercy*), s. 101 f.: . . . »few persons, comparatively speaking, would maintain that a man once in a state of grace cannot fall away; now here in like manner it might be asked how can God at present love one whom He has appointed to everlasting punishment?» Detta synes förneka läran om *perseverantia*, men anta *prædestinatio ad mortem*. En månad senare skriver han i en för föreliggande ämne synnerligen betydelsefull predikan *Many Called, Few Chosen* (a. a., V: 18, s. 258): »His mercy is over all His works, and to no one does the word of life come but with the intent that he may live.»

[2] A. a., I: 5, s. 61.

[3] A. a., s. 66. Jfr MANNING, *Sermons*, I (7:de uppl. London 1848), 7: *A Severe Life necessary for Christ's Followers*, s. 90 ff.

tanke ligger bakom än den blotta självträningens, och att självförsakelserna ha sitt största värde ej som tecken blott på ett subjektivt tillstånd, utan som utkorelsens insegel, göres tydligt av den utförliga behandlingen fyra år senare av temat *Many Called, Few Chosen.*[1]

Här ha vi den grundligaste behandlingen av predestinationsproblemet i Newman's förkunnelse. Han upptar här invändningen mot denna tanke, att den skulle alstra likgiltighet och självsäkerhet: detta kan den blott i samband med läran om den enskildes frälsningsvisshet,[2] och det absoluta förnekandet av denna lära är en av hörnstenarna i hans anglikanska teologi. Utan den måste tanken på de utvaldas fåtal blott sporra till desto ivrigare löpande på vädjobanan. För en ytlig betraktare synes det överallt finnas så många människor med goda sidor, att han snarare skulle tro, att de utvalda voro många. Men detta visar, att Gud måste mäta efter en helt olika måttstock mot världen. »Det visar dig, att om de utvalda äro få, så måste någon särskild tro vara nödvändig, eller någon särskild levnadsart *(line of conduct)*, eller något annat olika mot vad världen förutsätter, för att göra denna högtidliga förklaring begriplig. Det låter dig ana, att det kanske måste behövas en särskild fullkomning, fullständighet, konsekvens, helhet i lydnad för att en människa skall vara utvald, och att de flesta komma till korta här i ett eller annat avseende. Det låter dig ana, att det är en stor skillnad mellan att vara en ordets hörare och en görare; en, som önskar sanningen framgång, som gillar goda människor och goda handlingar, och en trogen sanningens tjänare. Det låter dig ana, att det är ett att vara allvarlig, ett annat och högre 'att vara rotad och grundad i kärleken'. Det låter dig ana den utomordentliga faran av enskilda synder eller särskilda dåliga vanor. Det låter dig ana de faror, som ligga i rikedomen, detta livets omsorger, ställning och förtroende.»[3]

[1] A. a., V: 18. En liknande tankegång möter oss hos MANNING i en predikan *The Sealing of the Elect* (i *Sermons* IV: 19, 2 uppl. London 1850), s. 334: »By what then shall we discern the hope of our election? Not by any external signs, nor by any supernatural intimations, nor by resting upon absolute decrees and the like; but by the deep inward marks of the work of God in us, by the correspondence of our spirit with the will and working of the Spirit of God.»

[2] A. a., s. 258 f.

[3] A. a., s. 267 f. Jfr en predikan om *The Visible Temple* av år 1840. »Fine dresses, fine houses, fine furniture, fine establishments, are painful to the

Detta ställe slår bestämt bryggan mellan utkorelsetanken och kravet på asketisk fullkomlighet. Här, som överallt där predestinationsföreställningar spela in, är det svårt att avgöra deras verkliga räckvidd. Skulle vi ha rätt att häri söka ett av de element, som bestämt Oxfordrörelsens och delvis hela nyanglikanismens sinnesart? Skulle predestinationstanken i förening med förnekandet av frälsningsvisshetens möjlighet — denna lära få vi närmare tillfälle att diskutera i samband med studiet av Newman's rättfärdiggörelselära — skulle dessa tillsammans bidragit att skapa denna det religiösa temperamentets *via media* mellan den lutherska förtröstan på Guds i tron annammade löften och den romerska tryggheten i *barca di San Pietro*, en *via media*, vars egenhet ej är en viss kyrkoteori, utan en stämning av oro, av ängslig strävan efter ett maximum, som den bästa tillgängliga garantien för innehavarens utkorelse — ett livets maximum av helighet, av självuppoffring, ett lärans maximum i mystisk motsvarighet till livets, och vi ha redan skymtat och skola snart vidare se, hur bakom den statiska kyrkouppfattningen döljer sig ansatserna till en annan, vars grundmotiv är strävan att försäkra sig om så mycket som möjligt av »den mantel, som Herren lät falla från sina skuldror, då han lämnade jorden»?

Materialets fåordighet tillåter oss knappast att bygga alltför mycket på denna sammanställning. Men de tankebanor, som här skisserats, utgöra i varje fall en underligt suggestiv bakgrund till den ängsliga precisism, den räddhåga för varje övermått av glädje eller förtröstan, det drag av puritansk stränghet, som stundom synes bilda den traktarianska sinnesartens grundton.[1] Det är särskilt under de första årens stridsiver, som Newman kan framställa den gammaltestamentliga historiens hårdhänta nitälskan som en förebild,[2] som han kan uttrycka en önskan, att han såge »någon utsikt till att detta element av nitälskan och helig stränghet skulle springa upp ibland oss, för att motverka och giva karaktär åt den likgiltiga, meningslösa

true Christian: they create misgivings in his mind whether his portion is with the Saints or with the world.» A. a., VI: 20, s. 293. För sammanhanget mellan predestinationstanke och askes se E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen 1919), s. 644 ff.

[1] »There is no safety, brethren, but never to think ourselves safe» PUSEY, *Sermons during the Season from Advent to Whitsuntide*, s. 212.

[2] Jfr R. H. HUTTON, *Cardinal Newman*, s. 52 ff.

välvilja, som vi med ett missbrukat kalla kristen kärlek. Jag har inget hopp om mitt land, förrän jag ser detta. Många religiösa och etiska skolor finnas ibland oss, och de ge sig alla ut för att på det ena eller andra sättet göra det mesta av vad de kalla kärlekens princip; men vad de sakna är ett kraftigt uppehållande av den egenskap hos den gudomliga naturen, som med ackomodation till vår svaghet av St. Johannes och hans bröder kallas Guds vrede» — detta i motsats framför allt till dem, som göra religionen till en känslosak, som hålla före att »anblicken av den uppenbarade kärleken verkar i dem av sig själv, och som i varje fall avstå från alla mödosamma försök, all 'fruktan och bävan', all självförsakelse för 'att skaffa att de saliga varda', ja, som se med misstänksamhet på alla sådana beredelser, såsom ledande till förmodad självtillförsikt och andlig stolthet.»[1] Då senare glädjen i Gud, den religiösa feststämningen gör sig gällande, sammansmälter den med detta drag av helig bävan och ängslan till en egendomlig känslans halvdager. Endast om vi leva ett självförsakande liv, om vi ha en »dämpad ton över tanke- och känsloliv» *(a subdued tone of thought and feeling),* kunna vi våga tala om trons höga mysterier.[2] Därför höra fasta och högtid ihop. »Våra högtider föregås av förödmjukelser, på det att vi må kunna fira dem högtidligt, ej larmande eller fanatiskt, utan i en förfinad, dämpad, tuktad ande, som är den sanna glädjen i Herren.»[3] Och då han ser faran, att den andra generationens män skola göra för mycket av det yttre och hänge sig åt en falsk religiös njutning, predikar han åter mot slutet av sin anglikanska bana om »religionens stränga sida», om skyldigheten att förena »skönheten med stränghet», att ej glömma den heliga fruktans skrud vid det andliga gästabudet.[4]

---

[1] A. a. II: 23 *(Tolerance of religious Error),* s. 286 ff. Jfr s. 289.

[2] A. a., VI: 6, s. 67. Det är denna stämning, som ligger bakom den tanke om »religious reserve», som I. Williams utför i de så oförtjänt utskrikna *Tracts 80* och *87*: *On Reserve in Communicating Religious Knowledge.*

[3] I en påskpredikan *Keeping Fast and Festival,* a. a., IV: 23, s. 339. Jfr V: 6 *(Equanimity),* s. 66: »The duty of fearing does but perfect our joy; that joy alone is true Christian joy, which is informed and quickened by fear, and made thereby sober and reverent.»

[4] *Sermons on Subjects of the Day,* 9 *(Indulgence in Religious Privileges),* s. 120, 122. Men Newman kan också förkunna glädjen som en kristen plikt: »Gloom is no Christian temper; that repentance is not real, which has

Denna stämning av »kuvad«, »tuktad», bävande glädje, denna andliga försynthet med dess omisskännliga prägel av akademiskt väsende hör väl ej till de rent religiöst starkaste sidorna hos Oxfordrörelsen. Men den är dock ett adelsmärke, som icke i lika mån präglar alla blad i nyanglikanismens historia. Ett uttryck för denna stämning, förkroppsligad i en bortgången vän, funno utgivarna av Froude's *Remains*, då de på titelbladet satte följande vers ur Parisbreviariet:

»Se sub serenis vultibus
austera virtus occulit
timens videri, ne suum,
dum prodit, amittat decus.»

III. Den progressiva kyrkotanken.

Det har förut framhållits, hur Oxfordrörelsens inre historia väsentligen bestämmes av spänningen mellan en statisk och en progressiv, dynamisk princip. Redan skissen av det statiska kyrkobegrepp, som uppbyggts med den apostoliska successionen som hörnsten och efter fornkyrkans förmodade grundplan, visade oss tecken till, att det religiösa uppvaknandets nya vin hotade att spränga de gamla läglarna. Analysen av detta religiösa uppvaknandes egenart har ådagalagt, hur dess starkaste drivkraft var helighetslängtan, och hur denna stundom på egendomligt sätt synes förena sig med föreställningar, som uppväxt på predestinationstankens mark. Det intima sammanhanget

not love in it; that self-chastisement is not acceptable, which is not sweetened by faith and cheerfulness. We must live in sunshine even when we sorrow; we must live i God's presence.» *Par. and plain Sermons*, V: 19 *(Present Blessings)*, s. 271. Det mest koncentrerade uttrycket för detta krav på en tuktad glädje finna vi kanske i beskrivningen på de »fördolda helgonens» sinnelag i dikten *The True Elect.*:

»Meekness, love, patience, faith's serene repose;
And the Soul's tutored mirth,
Bidding the slow heart dance, to prove her power
O'er self in its proud hour.»

Lyra Apostolica n:r 55. Jfr också Pusey i *Plain Sermons* III (n:r XC) s. 279: »Mirth is not joy... All joy is adulteress joy which joys in augth without Him»; s. 282: »Joy is the very Presence of God the Comforter within the Soul knitting it to God».

mellan dessa båda skall bli tydligare, då vi gå att studera deras inverkan på kyrkobegreppet, framför allt hos Newman: *the true elect* äro Guds helgon — att säga, att den sanna kyrkan är de utvaldas samfund är blott ett annat uttryck för tanken, att heligheten är kyrkans väsentligaste kännetecken. Men mellan ett kyrkobegrepp, som framgår ur denna tankegång, och det, som konstrueras på enbart historisk grundval och med det kyrkliga ämbetet som väsentligaste kriterium, råder en dualism, som aldrig kan helt övervinnas. Det är i grunden samma motsats mellan den empiriska och den rent andliga kyrkans begrepp, som ligger på bottnen i Augustinus kyrkouppfattning.[1] Analogien är så pass slående, att just denna motsats mellan två djupast oförenliga kyrkouppfattningar är en av de punkter, där Oxfordsrörelsens beroende av Augustinus kommer tydligast fram. Hur denna dualism kommer till synes i Newman's förkunnelse, och hur han försöker att försona motsatserna, är vår närmaste uppgift att visa.

»Det finns i varje tidsålder ett visst antal själar i världen, kända för Gud, okända för oss, vilka skola lyda sanningen, då den bjudes dem, vilken än den fördolda anledningen må vara till att de göra det och andra icke. Dessa måste vi betrakta, för dessa måste vi arbeta, dessa äro föremål för Guds särskilda omsorg, för dessa äro alla ting; att höra till dessa och vara bland dessa på den yttersta dagen, därom måste vi bedja för oss och för våra vänner. De äro den sanna kyrkan, städse tillväxande i antal, städse samlande in de sina, alltefter som tiden fortskrider, de hava makt hos Gud; de äro Hans härskaror, som följa Lammet, som övervinna jordens furstar och som härefter skola döma änglar».[2]

Det behöver ej påpekas, hur vi här befinna oss i ett helt annat andligt luftstreck än i de tidiga traktaternas polemiska inskärpande av *successio apostolica* som frälsningens egentliga garanti, och likväl skrevos dessa ord år 1836.

Förutbestämmelsens tanke — ty denna ligger här på djupet, även om författaren är angelägen att blott tala om förutve-

[1] Jfr Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III (4 uppl.), s. 164. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, s. 377. Huvudstället hos Augustinus är *De Bapt.*, V, 38.

[2] *Parochial and plain Sermons*, IV: 18 (*The Visible Church for the sake of the Elect*), s. 153.

tandet — ger förklaringen till varför kyrkan aldrig lyckats omskapa hela folk: »framgång i de mångas hjärtan är icke lovad henne». Trots kristendomens allmänt uppfostrande inflytande på folklivet, har dock detta i grunden föga förändrats. »Storstädernas tillstånd är icke så olika från vad det fordom var». Men kyrkans uppgift var icke »att förvandla hela jorden till en himmel, utan att föra ned en himmel till jorden. Detta har varit evangeliets verkliga triumf, att lyfta över dem själva och över den mänskliga naturen, i vilken plats och ställning i livet de än må inta, dem, vilkas viljor på ett fördolt sätt samverka med Guds nåd, vilka, då Gud besöker dem, verkligen frukta och verkligen lyda Gud, vilken än den okända orsaken må vara till att en människa lyder Honom och en annan icke. Det har gjort människor till helgon och skapat exempel på tro och helighet, vilka utanför äro okända och omöjliga. Det ar verkat för de utvalda och har haft framgång med dem. Detta är, så att säga, dess underpant. Ett vanligt slag av religion, prisvärt och aktningsbjudande på sitt sätt, kan finnas under många system, men helgon äro evangeliets och kyrkans skapelser».[1] Att fostra helgon, att upptäcka och utveckla de »utvalda» är också den synliga kyrkans egentliga uppgift: »att framlocka, fostra, bringa till mognad de himmelska frön, som ligga dolda i jorden, att mångfaldiga (om man får säga så) Kristi avbilder, vilka, ehuru de äro få, äro värda allt, som annars finnes bland människor».[2] Ej för att utveckla och fullkomna blott det naturliga hos oss, att göra oss till goda undersåtar, goda medborgare, kom evangeliet till oss, »utan att göra oss till medlemmar i det nya Jerusalem... Förvisso är ingen en sann kristen, som ej är en god undersåte och samhällsmedlem, men ej heller är den en god kristen, som ej är något mer än detta. Om han ej siktar något utöver den naturliga människans förmåga, är han ej verkligen en kristen eller en av de utvalda»[3]. Åter skönja vi, hur det oroliga spanandet efter tecken på den egna utkorelsen verkar som en helgelsens, att ej säga verkhelighetens drivkraft.

Att detta ej är ett oberättigat pressande av enstaka uttryck, utan att vi verkligen här spana en djupt liggande faktor i hela

[1] A. a., s. 156 f.
[2] S. 159.
[3] S. 161.

den utveckling, vi här undersöka, framgår av ett jämförande studium av Manning's förkunnelse, som ehuru till sin utveckling självständig dock delvis utgår från samma förutsättningar som Newman's. Här framträder stundom ännu klarare än hos Newman, hur predestinationstanken kraftigt bidrar till att sätta helighetens begrepp och kravet på helgelse i högsätet. Detta har förut visats med användande av Manning's predikan om *The Sealing of the Elect.* Denna, som utgår från Upp. VII: 2, 3 och i följd därav rör sig med apokalyptiska bilder, framkastar frågan: hur skola vi kunna pröva oss själva, om vi tillhöra de utvaldas antal, som beseglats av Herrens ängel? Och svaret blir först: »Vilken är vår karaktär? Själva detta ord, som vi så ofta använda, betecknar en prägel, intryckt på vår andliga natur. Det är motstycket till beseglandet. Och vi använda det för att beteckna hela vår moraliska varelses gestaltning». Åstunda vi Guds kärlek eller icke? Väcker synden vår sorg, är blotta tanken på helighet en glädje? Leva vi för denna eller den nästa världen? Följa vi »majoriteten av kristna eller de heligas samfund, umgängeslivets tilltalande och behagliga religion eller korsets stränga och ensliga anda, *(the severe and lonely spirit of the cross)?*»[1] Eller äro vi åtminstone på väg emot en sådan »prägel», sträva vi därefter? Predikan slutar i en ton av hoppfull förmaning: en uppriktig människas bästa jag är det, som talar och driver henne i hennes bättre ögonblick. Hon sjunker väl tillbaka från dessa livets höjdpunkter, vilka äro gåvor från ovan. Men det gäller att söka behålla dem allt längre. »Uppliva och stärk dessa vägar genom ett liv av bön, genom självrannsakan, genom vanemässig kommunion, genom bekännelse, genom hjärtats övningar och genom handlingar av tro, hopp och kärlek. En själ förenad med Gud är begåvad med framhärdandets gåva; en vilja återställd till sin sanna frihet, hatande synd och finnande glädje i Kristi närvaro, skall bli ståndaktig för evigt; ett hjärta, värmt av den Heliga Ande, är beseglat till återlösningens dag.»[2]

Om man fasthåller vid detta sammanhang mellan utkorelsetro och personlig helgelse, blir det naturligt, att tanken på kyrkan som de utvaldas samfund blott blir en annan form för den uppfattning, som sätter heligheten som kyrkans förnämsta kän-

[1] H. E. Manning, *Sermons*, IV (2. uppl. London 1850), s. 334 ff.
[2] A. a., s. 339 ff.

netecken och helgelsen som dess ändamål. Detta framträder med all önskvärd tydlighet i en annan av Manning's predikningar: *The Waiting of the Invisible Church.*[1] Han rör sig också här med samma motsättning mellan den osynliga och den synliga kyrkan, som vi sett antydd hos Newman, stundom användande uttrycken kyrkans själ och kropp.[2]

Allting är förutbestämt och förutsett av Gud, den andra tillkommelsens dag (texten är Upp. 6: 9—11), liksom allt som måste ske dessförinnan. »Han har tecknat i grova drag för oss naturen av det arbete, som Han har att utföra, innan änden kommer, nämligen att fullborda ett visst antal, som Gud har förutsett och förutbestämt till evigt liv». Detta är hela världsloppets innersta mening; allt är till blott för att pröva och fullkomna Guds utvalda, detta heliga samfund som »icke är mer fullkomligt till sitt antal än ifråga om dess absoluta fullkomning i helighet.» — »Många ha del i den synliga enheten, som äro utan del i den osynliga. Kyrkan är som ett sakrament, som har både ett yttre och inre. Den sanna kyrkan har både en kropp och en själ: kroppen är det ena, enhetliga, organiserade, allmänneliga samfund, vars väsentliga första villkor är successionen från apostlarna: själen är den inre enhet av kraftig tro, hopp och kärlek, som sammanbinder alla helgon, från de högsta till de lägsta, i en andlig familj. Dessa äro frukterna, eller resultatet av den synliga enheten, liksom Kristi likhet är verkan av de heliga sakramenten i den troende mottagaren. Den synliga enheten är det sakramentala medlet till danande av detta helighetens samfund. Alla pånyttfödda människor äro helgon potentiellt *(in capability)*, men dessa äro helgon i verkligheten *(in fact)*. De förra kunna bli, de senare äro danade efter Kristi likhet. Skillnaden är densamma som mellan en moralisk natur och en moralisk vana: naturen kan vara passiv, eller fördärvad; vanan måste utvecklas genom energi och uppehållas genom det moraliska livets krafter. Det är därför ingen svårighet att pröva oss själva. Varje människa kan säga, om hennes liv är till sin drivande kraft *(energetically)* rent och heligt eller icke . . . Det säkra tecknet är Kristi likhet växande i våra hjärtan, tilltagande i klarhet i barndomen, i gossåren, ungdomen och de mognare

[1] A. a., I, (7 uppl., London 1848) s. 334—348.

[2] Klarast framställer MANNING som anglikan sin uppfattning av den synliga och den osynliga kyrkan och deras inbördes förhållande i boken *The Unity of the Church* (London 1842), t. ex. s. 355, s. 367 f.

åren, och framstrålande allt klarare, allt eftersom Hans ankomst nalkas». Tydligare kan ej dessa tankars motivbildande kraft framhävas.

Återvända vi till Newman, så finna vi motsatsen mellan kyrkan som de heligas samfund och den empiriska institutionen klarast komma fram i en pingstpredikan från 1837 om *The Communion of Saints.* Här mötet oss predestinationstanken klart uttryckt: »Kyrkan är ... i egentlig mening det stora samfundet av de utvalda, vilka hava särskilts genom Guds fria nåd och Hans Andes verk i sin tid ur denna syndiga värld, pånyttfödda, och med löfte om framhärdande till evigt liv.[1] För så vitt den blott består av människor, som nu leva i världen, är den givetvis ett synligt samfund, men i sin ädlare och sannare mening är den en osynlig kropp, eller nära nog så, såsom sammansatt ej blott av de få, som ännu råka undergå sin prövotid, utan av de många, som sova i Herren.»[2] Denna osynliga kyrka är det, som i sanning är Kristi mystiska kropp, och det tempel, vari Han bor. »Han dväljes i sina helgons hjärtan, i det tempel av levande stenar, på jorden och i himmelen, som städse visar Hans rikes härlighet och talar om Hans makt; men då tro och kärlek och glädje och frid ej kunna ses, då samfundet av Hans folk är fördolt hos Honom, har Han givit oss till vår ledning något yttre, något synligt som en ledning till det som är andligt.» Detta är kyrkans ämbete, som leder till det allra heligaste. »Liksom landmärken och flytbojar undervisa styrmannen, liksom skuggan på solvisaren angiver solens lopp, så också, om vi vilja korsa Kristi väg, och vi vilja tilldraga oss Hans uppmärksamhet..., måste vi förena oss med detta ämbete» — här följer sedan den förut antydda liknelsen vid manteln, som Herren lät falla från sina skuldror som en gång Elias.[3] Det är den nu levande generationen av apostlarnas efterföljare jämte övriga kyrkans tjänare tillika med »de kristna, som bero av dem», som vi kalla kyrkan, men det är egentligen blott den nu synliga delen av den stora osynliga kyrkan. Denna andliga kyrka är blott andligen närvarande på jorden och därför ej begränsad till tid och rum,

[1] *Vouchsafed perseverance unto life eternal:* detta synes stå i strid mot och gå längre än andra Newman's uttalanden om utkorelsen.

[2] *Parochial and plain Sermons,* IV: 11, s. 172.

[3] S. 173 f.

»det himmelska Jerusalem, vår pånyttfödelses moder, är i alla länder på en gång helt och fullt som en ande, i öster och i väster, i norr och i söder, — d. v. s. varhelst hennes yttre medel äro till finnandes. Ämbetet och sakramenten, biskopen och folkets kroppsliga närvaro äro oss givna som nycklar och formler, genom vilka vi försätta oss i närvaron av helgonens stora samfund; de äro så mycket, men de äro ej mer; de äro ej identiska med detta samfund, de äro blott utkanterna därav; de äro blott pelargångarna, som leda till Bethesdas damm, ingångar till vad som är det osynliga och ena.»[1]

Den dubbelhet i uppfattningen av den synliga kyrkan och dess förhållande till den osynliga, som vi här möta, är säkerligen ej fullt medveten för författaren. Hur kan den synliga kyrkan på en gång vara den del av den osynliga, som nu lever på jorden, liksom dess kristallisering i tidens form, men helt i besittning av dess andliga privilegier, och tillika blott pelargången, som leder fram till helgonens samfund utanför tidens begränsning? Och här bakom ligger en annan oklarhet: det obevisade antagandet, som ofta inom nyanglikanismens historia tagit axiomets form, att det endast är inom den institutionella, »sanna» kyrkans ram, som verkliga helgon äro till finnandes. Att Newman i viss mån känt dessa svårigheter, framgår av en tidigare predikan (av 1835) om *The Church Visible and Invisible*[2], där han argumenterar mot uppfattningen, att man skulle kunna tala om två olika kyrkor: Skriften vet blott av en kyrka, ett synligt samfund beklätt med osynliga privilegier. Uttrycken den synliga och den osynliga kyrkan äro tillåtliga blott som betecknande två olika sidor av samma sak.[3] Att enstaka medlemmar av den synliga kyrkan förverkat sin delaktighet i dess privilegier, betyder ej, att samfundet som sådant gått dem förlustig. Den andra nära till hands liggande invändningen, att förekomsten av goda människor utanför den synliga kyrkan nödvändiggör antagandet av en osynlig, gendrives med en sofistisk motbevisning av tvetydig karaktär: blott den, som genom dopet mottagit pånyttfödelsen, kan vara medlem av kyrkan, och »intet yttre uppförande, huru följdriktigt det än må vara, kan vara ett

[1] S. 175 f.
[2] A. a., III: 16.
[3] S. 221.

kriterium ... på detta (pånyttfödelsens) överjordiska och hemlighetsfulla privilegium.»[1]

Oavsett frågan om pånyttfödelsen i dopet, som, då detta skrevs, stod i förgrunden i den teologiska diskussionen, står det icke väl tillsammans med teorien om den apostoliska successionen som den sanna kyrkans kriterium att i stället låta denna omfatta alla döpta, då ju enligt fornkyrkans slutliga uppfattning även heretikers dop var giltigt. Detta torde i själva verket vara en av den statiska kyrkoteoriens grundläggande motsägelser.

Men det är icke påvisandet av de dialektiska motsägelserna, som det här gäller, utan att iaktta, hur motsatsen mellan det statiska, institutionella kyrkobegreppet och tanken på kyrkan som de uttvaldas, de heligas samfund allt starkare framträder, stundom just i de misslyckade försöken att dölja den, och hur denna motsats väsentligen är uttrycket för de rent religiösa faktorernas genombrytande av kyrkoteoriernas spindelväv. Redan i den ovan anförda predikan av 1837 om *The Communion of Saints* kan man skönja hur tonvikten förflyttas, hur de heligas tidlösa samfund är det primära, till vilket det gäller att ställa den i tiden verkande kyrkan i rätt förhållande. Detta står tillsammans med en stigande omsorg, att det yttre ej skall få ta överhand över det inre,[2] och en egendomligt förändrad hållning mot dissenters. I karaktäristisk motsättning till den tidiga traktarianska kampanjens föraktfulla uttryck om »the meetingers» står en predikan av 1839 över texten Mark. IX: 38, 39 (»... förbjud honom icke»).[3] Visserligen garderas den apostoliska kyrkoteorien genom den egendomliga argumenteringen, att främlingen fick använda Jesu namn utan att följa apostlarna, emedan dessa då ännu icke fått »Kristi namn nämnt över sig» och kyrkan därmed stiftats. Men då det kommer till frågan om förhållandet till nutidens sekter, så är det i stället för trotsandet på det apostoliska uppdragets monopol en helt annan ton som höres: »Låt oss vara vida mer angelägna att predika vår egen lära än att vederlägga andras. Låt oss inrikta oss vida mer på att

[1] S. 230 f.: »Therefore, when you bring to me the case of religious Dissenters, I rejoice at hearing of them. If they know no better, God, we trust, will accept them as He did the Shunammite.»

[2] Jfr predikan *The Visible Temple* av 1840: *Parochial and plain sermons*, VI: 20.

[3] *The Fellowship of the Apostles*, a. a., VI: 20.

locka själar in på den rätta vägen än att förbjuda dem den orätta. Låt oss vara lika tävlande i en kapplöpning, vilka icke hindra men försöka att hinna förbi varandra. Låt oss hinna förbi andra i vårt liv och vår vandel... låt oss vinna seger genom ödmjukhet, överseende och framhärdande.»[1]

Hur helighetsmotivet medverkar i den stora krisen i Newman's liv, hur det måhända var den djupaste och starkaste av dess drivkrafter, är här ej platsen att utföra. Hur han i sitt kyrkoförsvar drives tillbaka från de tidigare positionerna till att hävda helighetens märke som det väsentligaste, i grunden det enda väsentliga för en kyrka, har förut framhållits. Likaså behöver här endast hänvisas till det förut anförda ställe i hans *Letter to the Bishop of Oxford,* där för ett ögonblick allt annat förbleknar inför helighetsidealets glans, och där han räcker ut brodershanden till var och en, i vilken kyrka han än må befinna sig, som har helighetens »märke», och förklarar, att »den enda väg, på vilken medlemmar av vår kyrka, som äro så vitt skilda till sin uppfattning i denna tid, kunna förenas, är genom ett hjärtanas vändande till varandra. Överbevisningsförsök äro synnerligen nyttiga för detta ändamål, om de underordnas under denna heliga känsla, men tills vi försöka att älska varandra och vad som är heligt hos varandra, och önska att vara ett, och sörja över att vi ej äro så, och bedja att vi må bli så, ser jag ej vad gott som kan komma av bevisning.»[2]

I *Apologia* skildrar Newman, hur han försökt att bygga upp en ny anglikansk försvarsposition på grundvalen av »the note of Sanctity» — vi ha förut sett, hur hans *Sermons on Subjects of the Day* bevara dokumenten till denna utveckling —

[1] A. a., s. 206.

[2] *A Letter to the Right Reverend Father in God, Richard, Lord Bishop of Oxford,* (orig. uppl. Oxford 1841, s. 44 ff.). Även i *The Via Media* (uppl. 1908), II, s. 422 f. Samma grundstämning kommer fram i företalet till *Plain Sermons by Contributors to the Tracts,* där förf. (I. Williams) avsäger sig allt bundsförvantskap från män, vilka blott av estetiska eller intellektuella skäl uppträda till försvar för de traktarianska principerna, men tillägger: »But if, on the other hand, there shall be any, who, in the silent humility of their lives, and in their unaffected reverence for holy things, show that they in truth accept these principles as real and substantial, by habitual purity of heart and serenity of temper give proof of their deep veneration for sacraments and sacramental ordinances, these persons, whether our professed adherents or not, best exemplify the kind of characters, which the writers of the 'Tracts for the Times' have wished to form.» A. a, I, s. 1 f. (citerat av Newman i *Apologia,* uppl. 1864, s. 189 f.)

och hur därefter en ny flygel formats inom rörelsen till vänster om honom själv av män, »som kommo in i den ursprungliga rörelsen i vinkel mot densamma, överkorsade dess tankebanor och sedan försökte vända denna i deras egen riktning.»[1] Detta är den Wardska skolan, som här har ett särskilt intresse, emedan vi i densamma se den progressiva kyrkotanken verksam utan hinder av barlasten från den övervägande statiska perioden, och utan att hållas tillbaka af lojalitet mot det traditionella anglikanska systemet. Det konsekventaste uttrycket för tanken på helighetens primat inom det religiösa livet finna vi också i Ward's *Ideal of a Christian Church.*[2]

Den historiska situationen och de personliga förutsättningar, som frambragte detta arbete, ha förut skisserats. Liksom den förnämsta praktiska drivkraften hos författaren var helighetslängtan, så vilar hans argumentering ytterst på principen om samvetets absoluta primat i alla etiska och religiösa frågor[3] — och då han härtill fogar »den nedärvda religionens höga helgd», synes han däri ej ha innefattat den nyare tidens anglikanism — och därjämte på vad Ward själv kallar ett »moraliskt axiom», tilläggande, att intet matematiskt axiom kan vara säkrare: »att, där helighetens frukter visa sig, där är den helige Ande, och där är verkligen (så till vida) ren lära.»[4] Det är också här vi möta det klaraste uttrycket för denna förut diskuterade form av pragmatism. Den enda verkligheten är den etiska världen, med vilken samvetet sätter oss i förbindelse, men den enskildes samvete kan ej mer än övertyga honom om tillvaron av ett »objektivt något, kalla det, om du vill, moralisk sanning», men av denna objektiva verklighet kan individens samvete blott upptäcka den sida, med vilken det kommer i praktisk beröring. Därför måste den egentliga kännedomen om den andliga världen, verklighetens värld, vinnas genom underkastelse och lydnad under ett religiöst system.[5] Och »det sinnelag,

[1] *Apologia*, s. 278.

[2] Fullständiga titeln är *The Ideal of a Christian Church considered in Comparison with existing Practice, containing a Defence of Certain Articles in the British Critic in reply to Remarks on them in Mr. Palmer's Narrative.* London 1844. Ett referat och en analys av argumenteringen ges av W. Ward, *W. G. Ward and the Oxford Movement,* s. 249—289.

[3] W. G. Ward, a. a., s. 44.

[4] A. a., s. 207.

[5] S. 509 ff.

som verkligen leder oss till sanningen, är det som åstundar att helt och fullt, läraktigt och ödmjukt ställa sig under Guds ledning, — som oroligt och vaksamt strävar efter att iaktta Guds läror och bud i överensstämmelse med det ljus, som blivit givet, — och som städse ivrigt strävar framåt mot ett fullare skådande av Honom, mot varje ny glimt av religiös sanning, som från något håll kan vara att vinna».[1]

Men uppgiften är ej här att närmare utföra denna religiösa kunskapsteori, utan att skissera den kyrkoteori, som förf. i början av sitt arbete uppbygger på dess grundval. Det är här han tecknar det ideal »av en kyrka, som skall kunna fullständigt motsvara själens behov av ledning, auktoritet och helgande fostran». Han hade tidigare i en artikel i *British Critic* fastslagit, att om kyrkan verkligen skall kunna bli allas ledarinna, fattigas och rikas, måste hennes kännetecken vara »mycket enkla, i ögonen fallande och begripliga. De få ej bero på uppfostran eller vara framdragna genom invecklade resonnement, men de måste på en gång göra intryck på inbillningen och sätta känslan i rörelse. De måste bära med sig en slags inre beviskraft, som gör vidare diskussion överflödig och deras sanning självklar.»[2] Dessa fordringar kunde knappast den statiska kyrkobegreppets lärda motivering sägas uppfylla: den vilade om något på svåråtkomlig bevisning och subtila distinktioner. Denna negativa slutsats utför ej Ward, utan framlägger i stället de kännetecken, han själv anser vara tillfyllestgörande: kyrkan måste fylla måttet efter samvetets, skriftens, helighetens krav. Den som ställer sig under hennes ledning måste 1) erfara »med dagligen växande säkerhet, hur utmärkt hennes system står i överensstämmelse med och svarar emot samvetets inre röst; 2) vilken djup och fullständig överensstämmelse, som råder mellan hennes läror och Skriften; 3) huru hög och ouppnåelig för andra system den *helighet* är, som är hennes bevittnade resultat.»[3] Det praktiska kyrkoidealet sammanfattas däri, att kyrkans enda uppgift skall vara att frälsa de själar, som anförtrotts åt hennes omvårdnad; det enda bevis, hon skall kunna ge sina barn på sitt gudomliga uppdrag, skall vara de andliga välgärningar, hon meddelar.

[1] S. 563.
[2] S. 9 f.
[3] S. 10 f.

Det ligger för öppen dag, att denna grundsats står i skarpaste kontrast mot den statiska kyrkouppfattningens krav på yttre bevis. Om den föregående framställningen i någon mån har fyllt sin uppgift, borde det framgå därav, att Ward's kyrkoideal, sådant det här formulerats, blott är det konsekventa resultatet av de elementära religiösa krafter, vilkas frambrytande och verksamhet vi där sökt följa. Det är detta, som ger Ward's *Ideal* dess stora intresse i nyanglikanismens historia, icke de ytterligheter, till vilka författaren fördes av sitt egendomligt avvägda temperament och sitt överdrivna förtroende till sin egen logiska färdighet.

Dessa tendenser äro skönjbara i den vidare utförda teckningen av själva kyrkoidealet, men komma starkast fram i dess tillämpning. Kyrkoidealet behärskas av de etiska kravens suveränitet och den därmed sammanhängande pragmatiska tankegången. Den förnämsta sanning, kyrkan skall ha att förkunna för en fallen värld, är syndens hemska och allvarliga karaktär. Hon skall i sin fostran av ungdomen djupt i deras sinnen inrista detta, lära dem att städse i sina tankar förbinda skönhetens idé med helighetens, vanskaplighet med synd. Hon skall inpränta sådana dagliga vanor, som kunna skydda den obefläckade från frestelse och fall. Hon skall predika bot och bättring, väcka vanekristnas sovande samveten. Men därför måste hon också kunna hjälpa själar in på den rätta vägen genom att framställa religionen så tilldragande som möjligt utan att komma sanningen för när — måste göra som fadern i liknelsen, som föll den förlorade sonen om halsen och kysste honom. Men först och främst måste hon »fostra helgon». Hon har att bereda möjlighet att följa sin kallelse åt sådana, som känna sig kallade till en högre grad av självförnekelse och underkastelse, »att helga helt och hållet åt de himmelska verkligheterna de glödande och entusiastiska känslor», som oftast förslösas på jordiska föremål. Det är bristen på helgon, som framför allt gör nutidens kyrka kraftlös.

För att kunna göra detta måste kyrkan äga ett fullständigt och noggrant system av etisk, asketisk och mystisk teologi som ett resultat av sin samlade erfarenhet. Men häremot måste svara ett lika fullständigt system av dogmatisk teologi. »Det finnes kanske ingen historisk princip, där argument *a priori* på ett så förvånande sätt överensstämma med observerade fe-

nomen som denna: varje kyrka, som ej har som sin medelpunkt en djup dogmatisk teologi, överflödande av liv, okuvlig i verksamhet, en sådan kyrka är slapp i sina andliga funktioner, svävande och obestämd i sitt regerande av sina undersåtar, svag och undfallen i sina yttre förbindelser. Och vad är det att undra över? Helgon äro kyrkans fördolda liv, och helgon kunna ej leva på mindre än den fulla katolska läran.»[1] Denna kongruens mellan läran och livet är det, som är grunden till den dogmatiska teologiens krav på auktoritet.

Denna kyrka skall äga en gudstjänst, som skall tillfredsställa alla de högsta krav. Hon skall vara lika för alla, en moder för de fatttga, taga sig an deras sak, särskilt med tanke på de olidliga förhållanden, som den hastigt uppväxande industrialismen skapat — här finna vi hos Ward något av det sociala patos, som varit och är ett av nyanglikanismens bästa drag. Men kyrkan måste också sörja för de högre klasserna och deras fostran, måste på sina egna grundvalar bygga upp ett filosofiskt och vetenskapligt system i stånd att tävla med och övervinna de nu härskande system, som ej räkna med religionens grundfakta. Mot statsmakten måste hon stå orädd och självständig, säga de mäktiga sanningen och beskydda de svaga.

Det är ej av nöden att gå närmare in på den tillämpning, som göres av dessa principer, att visa, hur de på nästan varje punkt få vittna emot den samtida anglikanska kyrkan, hur fornkyrkan själv, det forum, till vilket *via media's* försvarare älskade att vädja, får döma hennes styrelsesätt, hennes trosartiklar, hennes ordningar och kyrkotukt, hur slutligen den romerska kyrkans bild framträder allt tydligare som den enda, som i varje drag svarar emot det skisserade idealet. Likväl skrevs boken icke för att motivera författarens övergång till Rom, utan för att försvara hans kvarstannande inom Englands kyrka: han håller upp Roms bild som en spegel för den egna kyrkan, att därefter omdana sig i enlighet med de grundprinciper, som dölja sig i hennes eget väsen, men som i Rom fått sitt synliga uttryck. Argumenteringen är praktisk, ej kyrkoteoretisk. Det gäller att finna den kyrkoform, som bäst motsvarar individens religiösa behov, ej den som ur teoretisk synpunkt är den enda sanna. Att förkärleken för Rom så starkt framträder hos Ward beror på personliga förutsättningar; den

[1] A. a., s. 19 f.

fanns där måhända, innan hans tankar formulerat hans abstrakta kyrkoideal. Men oavsett detta är det ett faktum av största betydelse för den nyanglikanska rörelsens historiska begripande, att den ensidiga betoningen av helgelsens moment, med dess korollarier i kraven på auktoritet, lydnad och askes, och därjämte ett visst mått av esteticism (inriktad ej blott på »helighetens skönhet»), att dessa element i en logisk utredning, som dock Ward's bok vill vara, så direkt synas peka mot den romerska kyrkoformen. Detta svarar på ett sätt, som är mer än tillfälligt, mot den romaniserande tendens, som allt starkare framträtt i nyanglikanismens senare historia. Denna tendens får i Ward's bok måhända sin djupaste förklaring och i viss mån, men endast i viss mån, sitt försvar: den framstår som konsekvensen av den ensidiga betoningen av vissa praktiska principer, framför allt helighetskravet och behovet av intensivare andakt, och på grund av dessa kan ett visst efterliknande av det system, som fört dessa principer till fullkomning, väl försvaras — ett visst mått av efterliknande, men ej en slavisk imitation. Den praktiska karaktären av dessa principer gör det också förklarligt, att den romaniserande tendensen kunnat gå så långt och dock ej ta steget fullt ut till underkastelse under Rom: det gäller ej en teoretisk fråga om att finna den sanna kyrkan, utan att utdana en kyrkoform, som svarar mot vissa starkt förnumna religiösa behov. Hade yttre ingripande ställt saken på sin spets för den romaniserande riktningen inom nyanglikanismen, som Oxfords universitet gjorde det för Ward, hade resultatet för hela riktningen sannolikt blivit detsamma som nu för enstaka medlemmar. Och trots allt skulle Englands kyrka därigenom blivit fattigare än hon nu är.

4. **Rättfärdiggörelseläran.**

Rättfärdiggörelseläran har i den nyare tidens kyrkohistoria tjänat som den väsentliga vågdelaren mellan de båda huvudformer av kristendom, som vi i brist på bättre namn vant oss att kalla den protestantiska och den katolska, men som måhända hellre med hänsyn till sin grundkaraktär borde kallas den profetiska och den mystiska eller sakramentala. Härmed avses då givetvis inga empiriska samfund, utan huvudlinjer, av hvilka

ingendera helt präglat någon kyrkans avdelning. På bådas samverkan och det rätta avvägandet av deras inbördes förhållande beror kristendomens andliga sundhet.

I sin framställning av den katolska och den evangeliska uppfattningen av rättfärdiggörelsen framhåller A. RITSCHL,[1] hur skillnaden endels består i en olika definition av begreppet, i det katoliken därmed menar den process, varigenom syndaren blir aktivt rättfärdig, den evangeliska kristne åter i rättfärdiggörelsen ser den gudomliga akt, i kraft av vilken han kan vara viss om »sin i kristendomen avsedda religiösa bestämdhet»: mot katolikens *justificatio* svarar protestantens pånyttfödelse eller helgelse. Men han fortsätter att utreda, hur bakom uttryckens skillnad döljer sig en djupgående divergens i avseende på innehållet: den protestantiska rättfärdiggörelsetanken har blott det rent religiösa gudsförhållandet i sikte, bortser principiellt från dess sedliga förverkligande, och kan så göra till den troendes närvarande egendom, vad som enligt den katolska uppfattningen endast kan ställas under hoppets synvinkel. Detta är helt visst en viktig och grundläggande distinktion, även om Luthers eget rättfärdiggörelsebegrepp icke kan restlöst pressas in i dessa kategorier. I Luthers utveckling bildar ju också frälsningsvisshetens genombrytande epok.[2] Framställningen av Oxfordrörelsens fromhetsart har redan visat oss, att den ej har plats för frälsningsvisshetens tanke — ja, hur denna tanke för dess egendomliga temperament måste te sig som en gudlös förvägenhet, och tillika hur den nyanglikanska teologiens moralistiska orientering gjorde den oförmögen att höja sig till det djärva gripande om den gudomliga nåden som en rent objektiv och rent religiös gåva, som är den lutherska rättfärdiggörelselärans egendomlighet, på en gång dess styrka och dess svaghet. Står Oxfordrörelsen här på den katolska sidan om den stora vågdelaren, så måste det därjämte ihågkommas, hur främmande dess djupaste andar äro för varje förtjänstlära. Anklagelsen för pelagianism, som protestantiska teologer stundom väl frikostigt riktat mot sina vedersakare, är ofta förfelad; då det gäller att värna om Gudstankens höghet, råder knappast någon motsats mellan

[1] *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, III (3 uppl., Bonn 1888), s. 34 ff.

[2] O. RITSCHL, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, II: 1 (Leipzig 1912), s. 99 ff.

de djupast religiösa andarna i båda lägren, om än den profetiska religionstypens självuppgivelse inför gudomen företrädesvis tar syndakänslans form, den mystiska åter självuttömningens, den heliga, bidande stillhetens.

Men för vår fortsatta undersökning är en annan skillnad av större betydelse: skillnaden mellan den tillräknade och den ingjutna eller inneboende rättfärdigheten. Detta är i grunden en skillnad mellan två olika uppfattningar av nådens art, den rent personliga och den natur- eller substansartade. Måhända har man här, förledd av uttryckens ofullkomlighet, varit alltför böjd att se en distinktion mellan ett högre och lägre skikt inom kristenheten, i stället för att nöja sig med att konstatera, att dessa olika nådebegrepp äro de djupast konstitutiva elementen hos två religionstyper, som inom kristenheten gå sida vid sida och komplettera snarare än utesluta varandra. Väl bottnar den katolska sakramentalismen i Augustinus' recipierande av en nådesuppfattning, som, varifrån den än stammar, i nåden ser en gudomlig kraftverkan, en efter fysiska analogier fattad substans, som kan gradvis och genom vissa medel ingjutas.[1] Men dock förenades denna tanke hos Augustinus själv med ett gudsförhållande, vars djupt personliga art ej kan bestridas. Väl bestod det reformatoriska genombrottet i fråga om nådesuppfattningen främst i häfdandet av nådens rent personliga karaktär. Det är detta som ger imputationstanken dess värde, och som tillika givit syndaförlåtelsen dess centrala plats i evangelisk teologi: trots det förra uttryckets forensiska klang och det senare begreppets väl negativa färg utesluta de varje opersonlig fattning av Guds självmeddelelse. Men å andra sidan har denna tanke aldrig av reformatorn själv renodlats. Begreppet *gratia infusa* använde Luther även efter den reformatoriska insiktens genombrott, ehuru fyllt med ett nytt innehåll,[2] och hans sakramentsuppfattning ter sig för många av hans uttolkare som en självmotsägelse. Och det är fara värt, att de riktningar inom nyare protestantism, som under föregiven nitälskan om den personliga religionens renhet trott sig kunna vända varje form av mystik ryggen, skola befinnas ha till den grad förtunnat personlighetens begrepp, att själva religionens livsnerv därigenom hotats. Den

[1] KIRN, art. *Gnade* i *Realencyclopädie für Prot. Theologie und Kirche.* HARNACK, *Dogmengeschichte*, III (4. Aufl. Tübingen 1910), s. 83.

[2] O. RITSCHL, a. a., s. 119.

kristna teismens grundläggande paradox om en oändlig och dock personlig Gud löper fara att förflyktigas, om man vill beskära Hans verkningssätt efter den mänskliga personlighetens mönster.

Det är att beklaga, att ingen grundlig undersökning framlagt rättfärdiggörelselärans ställning i den anglikanska kyrkans teologi. Vad som skulle krävt en särskilt dogmhistorisk avhandling, kan ej försökas i dessa inledande anmärkningar. Men redan en flyktig orientering visar, hur inom den anglikanska teologien de båda nyss nämnda linjerna löpa sida vid sida. Att den lutherska rättfärdiggörelsetanken är ett av grundmotiven såväl hos Cranmer,[1] som i reformationskyrkans normativa urkunder (artiklarna och homilierna),[2] är ett faktum, vars betydelse ej förminskas av uttryckens måttfullhet. Och den gamla anglikanismens mest vördade kyrkofader, Hooker, har, trots sin reservation mot vissa lutherska uttryck, i sin berömda predikan över detta ämne[3] ett fastare grepp om rättfärdiggörelselärans grundtankar och ger dem klarare och bättre avvägda uttryck än de flesta av dess förkunnare.[4] Men under 1600-talet kommer den katolska eller mystiska linjen åter fram i samband med

---

[1] Jfr Hunt, *Religious Thought in England from the Reformation to the End of the last Century*, I (London 1810), s. 15.

[2] Se särskilt *A Sermon of the Salvation of Mankind, by only Christ our Saviour, from Sin and Death everlasting* i *Certain Sermons and Homilies*.

[3] *A learned Discourse of Justification, Works, and how the Foundation of Faith is overthrown* (hållen av Hooker som Master of the Temple antagligen 1566), ingår i Keble's upplaga av Hooker's works, vol. III: 2, s. 601—651 (Oxford 1836).

[4] Han framlägger skillnaden mellan katolikerna och protestanterna sålunda: »We disagree about the nature of the very essence of the medicine whereby Christ cureth our disease; about the manner of applying it, about the number and the power of the means, which requireth in us for the effectual applying thereof to our soul's comfort. When they are required to show what the righteousness is whereby a christian man is justified, they answer that it is a spiritual quality, which quality received into the soul, doth first make it to be one of them who are born of God: and secondly, endue it with power to bring forth such works, as they do that are born of him.» A. a., s. 605. »— — the little fruit we have in holiness, God knoweth, corrupt and unsound: we put no confidence at all in it, we challenge nothing in the world for it, we dare not call God to a reckoning, as if we had him in our debtbooks: our continual suit to him is, and must be, to bear with our infirmities, to pardon our offences.» (s. 614).

ett starkare betonande av helgelsekravet, såsom hos Jeremy Taylor. Vi finna honom t. ex. i en predikan *Righteousness Evangelical described* (med utgångspunkt från ordet om de skriftlärdes och fariséernas rättfärdighet i motsats mot lärjungarnas i Matt. V: 20) skildra den »evangeliska rättfärdigheten», som är »en helig vandel, ett gudligt lif, en allmän lydnad, ej hållande något undan Gud, ett helgande av hela människan, och håller ej blott kroppen, utan själen och anden oförvitliga till Herrens Jesu tillkommelse.»[1] Människan mottar Guds nåd genom sakramenten, men hon måste bereda sig därtill genom ett moraliskt liv, och därvid samverkar hennes själ med Gud.[2] Så förenas här tanken på den sakramentala nådesmeddelelsen med den pelagianska tendens, som ej utan skäl tillvitats Taylor.[3] Och i en annan predikan *Fides Formata; or, Faith working by Love* utvecklar han hur »ingen är rättfärdiggjord, utan att i någon mån vara helgad».[4] Denna den gamla höganglikanismens karaktäristiska ståndpunkt utlägges klarast av sedermera biskop George Bull i dennes ungdomsarbete av 1670: *Harmonia Apostolica,*[5] som just framställer rättfärdiggörelseläran med utgångspunkt från Jakobs brev och söker visa dettas överensstämmelse med Paulus. I denna skrift, som varit av största betydelse för den traktarianska uppfattningen, torde mindre vikt böra tilläggas det försiktiga hävdandet av de goda verkens betydelse, då författaren är synnerligen angelägen att ej tillägga dem någon förtjänstkaraktär och åtminstone i sin egen tanke lyckas bringa sin lära i överensstämmelse både med de 39 artiklarna och *Augustana,* än dels hans framhållande, med bestämd udd mot Luther och de *solifidiani* och *antinomi* bland de anglikanska teologerna, som helt följt honom, att Kristus givit en ny lag,

[1] *The whole Works of the Right Rev. Jeremy Taylor,* ed. R. HEBER, vol. VI, s. 230.

[2] A. a., s. 223.

[3] HUNT, a. a., I, s. 341.

[4] TAYLOR, a. a., s. 277. Texten är Jakobs brev, II: 24.

[5] Fullständiga titeln är *Harmonia Apostolica seu binae dissertationes, quarum in priore doctrina D. Jacobi de Justificatione ex operibus explanatur ac defenditur: in posteriore consensus D. Pauli cum Jacobo liquido demonstratur.* Detta arbete fyller 3:dje bandet av den samlade upplagan av Bull's verk, utgiven av E. BURTON, Oxford 1827. Fjärde bandet av samma upplaga fylles av de båda följdskrifterna till *Harmonia: Examen Censurae* och *Apologia pro Harmonia ejusque Auctore.*

som vi ha att uppfylla i den gamlas ställe,[1] dels den grundläggande tanken att *sanctificatio,* åtminstone på något sätt och i någon mån, måste föregå *justificatio*: utan att människan redan i någon mån blivit delaktig av den gudomliga naturen kan hon ej få sina synders förlåtelse och rätt till det himmelska livet.[2]

Den av oxfordskolan likaledes högt skattade biskop Thomas Wilson ger i sin *Catechetical instruction for Candidates for Holy Orders* en definition på rättfärdiggörelsen, som synes ge ett klart uttryck för den protestantiska tanken.[3] Av 1700-talets teologer är i detta sammanhang särskilt Waterland av betydelse, som i sin avhandling *A Summary Wiev of the Doctrine of Justification* hävdar reformatorernas uppfattning, dock utan direkt motsättning mot Bull och på ett måttfullt sätt, angelägen att »hävda läran om tron på sådant sätt, att de goda gärningars nödvändighet icke uteslutes; och att så hävda de goda gärningarna, att nödvändigheten av Kristi försoning eller Guds fria nåd icke utesluts».[4] På hans tid hade rättfärdiggörelsen fått en ny betydelse genom motsättningen mot den deistiska riktningens moralism. Här kan blott antydas, hur den på nytt blev en levande verklighet inom den metodistiska riktningen, där Wesley är den främste förmedlaren av det lutherska inflytandet.[5] Men måhända gör man klokt att behålla i minnet,

[1] *Harmonia,* s. 40 ff.

[2] *Harmonia,* s. 20. *Examen Censuræ,* s. 265. Särskilt det senare stället är i hög grad karaktäristiskt för, hur nära denna uppfattning av rättfärdiggörelse och helgelse sammanhänger med tanken på nåden som en gudomlig substans:» .. constanter affirmo, justificationem ex ordinatione divina praesupponere sanctificationem, saltem primam et imperfectiorem ... Breviter; justitiæ et sanctitati divinæ repugnat... cuiquam peccata remittere, adeoque jus ad vitam coelestem donare, qui non a vitiis purgetur, quin et θείας φύσεως κοινωνὸς quodammodo fiat.»

[3] »When a person, by the spirit of God, is convinced of his guilt and danger, and repents and flies to God for help, when God, passing by the punishment which such a sinner has deserved, pardons him, and admits him into favour, and into a state of salvation, such person is said to be justified. Now all this is owing to the mere free grace, and mercy, and goodness of God on account of what Jesus Christ hath done and suffered for us, not for any thing that any man has done, or can do». *The Works of the Right Rev. Thomas Wilson, D. D., Lord Bishop of Sodor and Man,* vol. IV (Bath 1816), s. 397.

[4] *The Works of the Rev. Daniel Waterland now first collected and arranged,* vol. IX, s. 470 (Oxford 1823).

[5] En episod av synnerligt intresse är Wesley's samtal om rättfärdiggö-

att de senare motståndarne till detta inflytande måste se detsamma i ljuset av den metodistiska omvändelseförkunnelsens överdrivet subjektiva och individualistiska metod.

Vid 1800-talets början hade den lutherska rättfärdiggörelseläran fått en betydande tolk i kyrkohistorikern Milner. Det är i motsats mot honom, som Alexander Knox i sitt förut omnämnda *Letter to Mr. Parken. — On Justification*[1] kritiserar den »forensiska» rättfärdiggörelseläran och ser i rättfärdiggörelsen förvärvandet av ett tillstånd av inre, ej blott yttre formell rättfärdighet, en moralisk förvandling, och han söker intolka denna mening i artiklarna och homilierna och bringa dessa i överensstämmelse såväl med skriften som med fäderna. Det är av synnerligt intresse ur den synpunkt, som ovan anlagts, att finna, att Knox dels gör barndopet till en vehikel för rättfärdiggörelsen, dels i ett senare brev ger fullödiga uttryck för en mystisk grunduppfattning.[2] Detta är en av de väsentliga punkter, där Knox föregriper Oxfordrörelsen.

Under dennas första år hade den lutherska rättfärdiggörelseläran fått ett nytt uttryck i O. Brien's arbete *An Attempt to explain and establish the Doctrine of Justification by Faith only in Ten Sermons upon the Nature and Effects of Faith.* Detta torde ha bidragit till att åter väcka diskussionen till liv. Newman hänvisar blott i förbigående härtill i de bekanta föreläsningar, som alltjämt torde utgöra nyanglikanismens förnämsta inlägg i denna fråga. Ward åter utgår i sin kritik direkt ifrån

---

relsen med biskop Butler, som förklarade, att »our faith itself is a good work, it is a virtuous temper of mind», och att läran om rättfärdiggörelse av tro allena endast vore hållbar under förutsättning av ett godtyckligt nådaval. Wesley åter kunde, pressad av Butler på vad han menade med tro, svara i uttryck lånade från homilierna. HUNT, *Religious Thought in England,* II, s. 288 f. (efter Wesley's dagbok).

[1] *Remains of Alexander Knox, Esq.,* I, (London 1834), s. 256—288. Brevet är skrivet 1810.

[2] *Letter to D. Parken, Esq, on the Character of Mysticism,* av år 1811. Belysande är särskilt följande utläggning av inkarnationen: »Animal nature was to be magnetized; to make the attraction infallible, Godhead takes our animal nature, in its noblest and happiest form, into a personal union, and in that union, submits to, and combines, every conceivable circumstance, that could tend to modify the moral energies of Deity, into the most powerful medicine, and the most invigorating food, for diseased and destitute man». A. a., I, s. 300.

O'Brien's arbete,[1] ehuru han enligt egen uppgift tagit del av Luthers kommentar till Galaterbrevet, och han förklarar, att »aldrig har mitt samvete blivit så uppskakat och upprört av något arbete, som ej uppenbart givit sig ut som omoraliskt».[2] Uttryck för det intensivaste hat till denna lära överflöda genom hela hans arbete;[3] den är för honom själva negationen av den princip, på vilken hans eget system vilar, lydnadens, den andliga övningens. Den är den konsekventa utformningen av de tendenser, han finner runtom i den engelska kyrkan, tendenser att göra gällande, att »ständig och mödosam vaksamhet, den smärtsamma ansträngningen att förändra vår vilja och rena våra hjärtan genom daglig övning i det vanliga livets händelser, som de komma; självförödmjukelsen och botgöringen i hågkomst av våra tidigare synder, ansträngningen att beständigt hålla uppe i medvetandet tanken på död, dom, himmel, helvete, att allt detta åtminstone ej är så bestämt nödvändigt begärt av oss under kristendomen, som under den naturliga religionen... Människor tala, som om åtminstone i viss grad evangeliet vore ett upphävande av den naturliga lagen, i stället för att enbart och uteslutande vara dess komplement».[4] Och förf. lägger en alldeles särskild tonvikt på denna tanke — det är samma tanke på evangeliet som en *lex Christi*, som vi nyss funno hos Bull[5] — och definierar den lutherska rättfärdiggöreläran som den teori, som klart och uttryckligt förnekar detta. Det är karaktäristiskt, att han betecknar lutherdomen som en heresi främst från den naturliga religionens ståndpunkt d. v. s. som stridande mot de grundsatser, som stå för honom som axiomatiskt sanna, såsom

[1] *Ideal of a Christian Church*, s. 167; här fortsättes en diskussion som förut börjats i *British Critic*.

[2] A. a., s. 169, noten.

[3] Utan att våga påstå, att det är det värsta i sitt slag, må som ett prov anföras för följande ställe i ett självcitat av Ward från *British Critic*: »When ... we speak of Lutheranism, we speak of an abstract doctrine, which cannot, we verily believe, be held consistently even by the devils; but which is held to an alarming extent among 'Evangelicals' though inconsistently. And of this abstract doctrine we now say, that the considerations in the text show it to be worse, that is to be more fundamentally at variance with our higher and better nature, than Atheism itself.» A. a., s. 305.

[4] A. a., s. 248 f.

[5] Jfr också Newman's predikan *The Strictness of the Law of Christ* (*Par. and plain sermons*, IV: 1).

att »moralisk och religiös sanning blott kunna fattas i motsvarighet till vår moraliska skolning *(in proportion to moral discipline)*», att »på intet annat sätt än genom en serie av sedliga handlingar *(right acts)* kan en vana att handla sedligt förvärvas».[1] Den är därför i strid mot hela det ortodoxa systemet, emedan den förnekar den grundval, varpå det vilar: lydnadens princip. Det faller helt utanför den föreliggande uppgiftens ram att här ingå i motbevis. Ward's ståndpunkt har sitt främsta intresse som den radikala konsekvensen av den moralistiska religionsuppfattning, vars rötter, som vi sett, gå djupt i anglikanskt tänkande. Han har förvisso intet av den självtillräcklighet, som kommit många av denna uppfattnings populära uttryck att få en så betänkligt pelagiansk färg. Hans religiositet karaktäriserades tvärtom i hög grad av känslan av människans intighet inför gudomen.[2] Men själva den moralistiska grundsynen var så djupt grundad i hans temperament och hans väsens särskilda behov, moralismens krav sträckte kanske sina rötter djupare än religionen — att han var oförmögen att ens fatta tanken, att denna grundsyn kunde innebära ett förnedrande och ett vanhelgande av religionens egna suveräna höghet, under det att denna skyddades och erkändes av denna underliga Wittenbergska heresi, som han ej kunde finna ord nog starka att tillräckligt fördöma. Det är vidare av betydelse att iakttaga, att han som en särskild förbrytelse hos denna anför, att »den leder sina offer till att fästa sin uppmärksamhet på vad som försiggår i deras egna sinnen, i stället för på uppenbarelsens stora föremål, som deras huvudsakliga stöd och uppmuntran». Detta är betydelsefullt därför, att det är ett uttryck för den städse återkommande anglikanska missuppfattningen av lutherdomen som en överdriven subjektivism, då den i stället intet högre vill än att vända blicken till evangeliets objektiva frälsningsfakta, bort ifrån egocentriska spekulationer över den egna självhelgelsens fortgång. Månända bottnar detta

[1] A. a., s. 301.

[2] Jfr W. Ward, *W. G. Ward and the Oxford Movement*, som berättar (s. 216), att W. fann outtömlig källa till munterhet i det svar han en gång fått av en representant för den konventionella anglikanismen, då han för denne utvecklade det oändliga avståndet mellan skaparen och människan och tillagt: »When we realise this, we feel that our attitude in the presence of God should be abject». Svaret blev: »No, not abject, my dear Ward, not abject. Certainly, it should be a deferential attitude, but not abject.»

missförstånd djupast däri, att det är i den wesleyanska metodismens omgestaltning, som den nyare anglikanismen sett lutherska tankar taga konkret form.

Ward's främsta intresse är att negera Luther, ej att framställa en egen rättfärdiggörelselära. Att han i det väsentliga sökt tillägna sig den romerska läran, framgår emellertid tydligt nog, och förnekandet av den »inneboende rättfärdigheten» blir för honom till en särskild anklagelsepunkt. Men det är till Newman vi ha att gå för att studera, hur den katolska linjen bryter fram med ny styrka i nyanglikanismen.

Newman's *Lectures on Justification* av 1838 utgöra, ehuru de i allmänhet ej lockat hans biografer till närmare studium,[1] måhända Oxfordrörelsens förnämsta teologiska dokument, det viktigaste försöket att finna det teologiska uttrycket för dess fromhetsart. Boken hör till *via media's* gyllene ålder och kämpar därför bestämt på en dubbel front, mot Rom lika mycket som mot Wittenberg. Den nyare romerska moralteologien, som var föremål för Ward's odelade beundran, ägde ingen dragningskraft för Newman på denna hans tidigare ståndpunkt, men i överensstämmelse med *via media's* grundtanke öser han fritt ur fornkyrkans skattkammare, och om någon gestalt, något system skymtar i bakgrunden är det framför allt Augustinus': det är ej första gången vi se den afrikanske kyrkofaderns väldiga skugga falla över Oxfordrörelsens väg. Om vi följa de nu så starkt divergerande linjerna tillbaka, skola vi finna, synes han mena, att de ingalunda äro oförenliga och egentligen bero på ensidigt betonande av en viss sida av saken, i sig själv riktig, om den ses i samband med de andra sidorna.[2] Av de två huvudlinjerna betecknas den ena med formeln rättfärdiggörelse genom tro, den andra med rättfärdiggörelse genom lydnad. Mellan båda styr den anglikanska via media: dess formel

---

[1] R. H. Hutton finner boken »somewhat straw-chopping and dry» (*Cardinal Newman*, 2. uppl., s. 83); H. Stoel meddelar, att skriften vunnit Döllingers höga gillande, men beklagar, att han ej kan ingå på en analys av densamma (*Kardinaal Newman*, I, s. 148).

[2] Så i *Advertisement* till 3:dje upplagan. Då Newman år 1874 åter låter detta anglikanska ungdomsarbete utgå av trycket, ser han sig betecknande nog i stånd att försäkra, att han i det väsentliga ännu håller samma lära, ehuru han måste återkalla enskilda punkter som stridande mot Tridentinum.

är snarast rättfärdiggörelse genom dopet.[1] Att detta, ej tron är rättfärdiggörelsens *primary instrument* hävdas gentemot den lutherska läran, som därjämte är felaktig däri, att den håller före, att denna tro, som rättfärdiggör, meddelar sin gåva utan ett kärlekens utövande eller ens dess närvaro.[2] Den andra huvudlinjen, lydnadens, är ej felaktig som den första, den är endast ofullständig, och endast när den ensidigt pressas som i den senare romerska kyrkan, där den i lydnaden uppenbarade inre förnyelsen är rättfärdiggörelsens *unica formalis causa*, kommer den i strid mot den anglikanska ståndpunkten. I sina grunddrag är den sann, och den refereras med värme och hänförelse, till stor del i uttryck, hämtade från Augustinus (särskilt *De spiritu et littera*). Bibelbeviset för denna lära behöver ej som för den protestantiska hämtas blott från en eller två böcker, utan kan grundas på båda testamentens samstämmiga vittnesbörd. »Vad psalmisterna längta efter, profeterna lova, apostlarna förkunna som givet av Gud, är ett och detsamma, förmågan att tjäna Gud på ett behagligt sätt, eller rättfärdighetens gåva, ej dess skugga utan dess verklighet, ej ett namn utan en kraft, ej ett tillräknande utan ett inre verk».[3] Denna lära har också bakom sig hela den kristna kyrkans vittnesbörd, den är en verklig, begriplig och praktisk lära, under det att den lutherska är en nyhet, som blott har tre århundraden bakom sig, men egentligen är en återgång till judendomen, i det den bjuder skuggor och löften i stället för verklighet: »Den tillräknade rättfärdigheten var lagens gåva, men nåden och sanningen kommo med Jesus Kristus. Bort därför med detta moderna, godtyckliga, tyranniska system, som utlovar frihet, men stämplar emot densamma; som avskaffar sakrament för att införa ofruktbara och döda stadgar; och för den verkliga delaktigheten i Kristus, och rättfärdiggörelsen genom Hans Ande, skulle vilja

[1] Detta är ju också Augustinus' uppfattning: Loofs, *Leitfaden*, s. 387 f.: tanken om *justificatio ex fide* står hos honom, liksom över huvud i den gammalkatolska teologien, i relation till dopet.

[2] *Lectures on Justification*, s. 31 (uppl. 1838); uppl. 1908: s. 29.

[3] A. a., s. 39 (Uppl. 1908: s. 37). Exempel anföras från alla dessa grupper av skrifter. Från Augustinus lånas tanken om en typologisk motsvarighet mellan lagens utgivande på Sinai berg, och den nya lagens inskrivande i de kristnas hjärtan genom Anden på den första pingstdagen: »denna sålunda inskrivna lag är vår rättfärdiggörelse (that Law then so implanted is our justification)»: (s. 49 f.; 1908: s. 46).

vid själva bröllopsfesten föda oss, som hungra och törsta efter rättfärdighet, med skal och skidor».[1] Den kontintentala protestantismens rättfärdiggörelselära är falsk, den romerska ofullständig, men den kompletteras genom Augustinus.

Föreläsningarna III—V ägnas åt ett klargörande av rättfärdiggörelsens begrepp från Newman's synpunkt. Han medger först, att ordet innebär ett räknande som rättfärdig, men detta innesluter i sig ett görande rättfärdig,[2] ett meddelande av rättfärdighet och helighet, men förklarandet för rättfärdig föregår själva rättfärdiggörandet och helgandets process. Så till vida ligger det sanning i den forensiska tankegången: rättfärdiggörelsen är till ett av sina väsentliga moment ett frikännande i stället för ett fällande av syndaren inför Guds domstol, en fri förlåtelse för Kristi skull.[3] Men detta moment är oupplösligt förenat med ett annat: tillförsäkrandet om helighet för framtiden. Gud handlar med oss såsom redan rättfärdiga, i det han anteciperar den kommande utveckling, som slutligen skall ställa oss fullkomliga inför Hans ansikte. I denna mening äger uttrycket tillräknad rättfärdighet sin sanning.[4] Men det är tydligt, att rättfärdiggörelsen och frälsningen för Newman vilar icke i första rummet på förlåtelsens fria nåd utan på helgelsens verk. Frälsningens tillstånd, heter det i en för detta sammanhang synnerligen belysande predikan (*The State of Salvation* av 1838), är icke ett tillstånd, i vilket våra synder förlåtas, utan ett tillstånd av helighet, av lydnad. Genom synd faller människan ur detta

[1] Samma tankegång möter i en predikan *Judaism of the present Day* av år 1841 (*Par. and plain Sermons,* VI: 13): att anse, att rättfärdiggörelsen blott består i *God's accounting them righteous,* är att stå kvar på den judiska ståndpunkten: kristendomen innebär något mera, nämligen *making righteous.* Denna tillvitelse mot protestantismen, som kanske bör ses mot bakgrunden av samma beskyllning för att vara *judaizers* mot Oxfordmännen i Arnold's artikel *The Oxford Malignants,* må synas nog så förbluffande, men den är på sitt sätt ett intressant uttryck för Newman's instinktiva känsla för motsättningen mellan den mystiskt-sakramentala och den profetiska religionstypen.

[2] *Lectures on Justification,* s. 70 ff.

[3] A. a., s. 77 f. (1908: s. 76 f.).

[4] *Parochial and plain Sermons,* V: 11 (*The Law of the Spirit*), s. 158 f. Så förklaras det paulinska ordet om tron, som räknades som rättfärdighet: »Faith is the element of all perfection; he who begins with faith, will end in unspotted and entire holiness... He who believes has not yet perfect righteousness and unblameableness, but he has the first fruits of it».

tillstånd. Man kan därför ej tala om en rättfärdiggjord syndare: »Men är han rättfärdiggjord och behaglig *(accepted)*, så har han upphört att vara en syndare. Evangeliet känner blott till rättfärdiggjorda helgon; om ett helgon syndar, upphör han att vara rättfärdiggjord, och blir en dömd syndare».[1]

Grundtanken är givetvis den, att den tillräknade rättfärdigheten blott är en sida, ett sätt att betrakta den verkliga aktiva rättfärdigheten. Samma process kan, allteftersom man har dess passiva eller aktiva sida i sikte, kallas för tillräknande eller rättfärdiggörande, helgelse. »Det är för visso en underlig paradox att säga att en sak icke är, därför att Han säger, att den är... att storheten i att Han förklarar oss rättfärdiga ligger däri, att Han låter oss förbli orättfärdiga».[2] Å andra sidan minskar det icke vår skuld, att Han ger oss mer än blott frikännande, att Han även ger oss *intrinsic acceptableness.*

Detta är själva kärnan: rättfärdiggörelsen består i ett något, en egenskap, en substans, som kommer in i och förvandlar människan och gör henne behaglig. »Det rättfärdiggörande ordet meddelar alltså Anden, och Anden gör våra verk behagliga och täckeliga inför Gud; således äro de rättfärdiggjorda rättfärdiga, verkligen rättfärdiga, till graden förvisso mer eller mindre, men verkligen i detta hänseende, att deras lydnad har en nåderik egenskap *(a gracious quality)*, som den opånyttfödda människans lydnad icke har».[3] Detta är rättfärdiggörelsens egentliga gåva, den Helige Andes inkommande och närvaro i själen. Detta, att sålunda bli den Helige Andes tempel, måste innebära ett omskapande, ett lyftande ur naturens och till nådens

---

[1] A. a., V: 13, s. 190. Denna ståndpunkt, som förf. även stöder med en hänvisning till apostlarnas framställning av den första kyrkan: »Their description of the Church is almost like an account of Angels and the Spirits of the just» (s. 187), — leder honom betecknande nog att klassificera synderna i svaghetssynder, som ej medföra nådaståndets förlust, och de större synder, som ej kunna existera tillika med tron hos en människa — detta är på visst sätt en reproduktion av botdisciplinens historia i fornkyrkan.

[2] *Lectures on Justification*, s. 84 (uppl. 1908: s. 78 f.). Guds tillräknande av rättfärdighet har en skapande kraft: »Justification is an announcement or fiat of Almighty God, which breaks upon the gloom of our natural state as the Creative Word upon Chaos... it *declares* the soul righteous, and in that declaration, on the one hand conveys *pardon* for its past sins, and on the other *makes* it actually *righteous*». (A. a., uppl. 1908, s. 83).

[3] A. a., s. 99 (uppl. 1908: s. 91); *Par. and plain Sermons*, V: 11, s. 157.

tillstånd, och detta måste bära frukter i helgelse och lydnad.[1] Men Andens närvaro är blott en form eller ett medel för Kristi närvaro; det är Anden som gör Honom närvarande hos oss, tillämpar Kristi verk på oss. »Kristus alltså är vår rättfärdighet genom inneboende i oss genom Anden. Han rättfärdiggör oss genom att ingå i oss... Detta är verkligen och i sanning vår rättfärdighet, icke tro, icke helighet, icke (mycket mindre) ett blott tillräknande, utan, genom Guds barmhärtighet, Kristi egen närvaro».[2]

Detta betraktelsesätt öppnar porten på vid gavel för den sakramentala mystiken: det är sakramenten, som meddela denna Kristi närvaro, de äro därför *medlen* till vår rättfärdiggörelse: det sker först i dopet, men »som den Heliga nattvarden meddelar en mer fruktansvärd Guds närvaro *(a more awful presence of God)* än det heliga Dopet, så måste det också bli medlet för en högre rättfärdiggörelse».[3] Sakramenten infoga oss »på ett osynligt sätt i Kristi kropp, införa oss i hemlighetsfull *(mysterious)* förening med Honom, göra oss delaktiga i den nåd som är fördold i Honom... Då den allsmäktige Fadern betraktar oss, ser Han icke oss, utan sin älskade Son andligen närvarande (uttryckt, *manifestea*) i oss».[4] Rättfärdiggörelsen verkas därför ej av ett blott betraktande av korset, som israeliterna betraktade kopparormen i öknen, av förtröstande på att Kristi lidande en gång för alla garanterar den enskildes frälsning, utan korset måste resas upp inom oss, göras närvarande i oss genom Anden.[5] I denna tanke om Kristi genom sakramenten förmedlade mystiska närvaro ser Newman en garanti ej blott emot den protestantiska förtröstan på att det yttre försoningsoffret tillräknas den troende, utan jämväl emot den romerska tendensen till förtjänstlära, en tendens att »betrakta nådeinflytelserna ej som verkningar av den levande Guden utan som något att köpslå om, köpa och driva handel med, som om religionen vore ej ett

[1] Jfr *Par. and plain Sermons,* V: 10 (*Righteousness not of us, but in us*), s. 158: »As a light placed in a room pours its rays on all sides, so the presence of the Holy Ghost imbues us with life, strength, holiness, love, acceptableness, righteousness». Jfr a. a., V, s. 235.

[2] *Lectures on Justification*, s. 167 (uppl. 1902: s. 150).

[3] A. a., s. 169 (uppl. 1908: s. 152).

[4] A. a., s. 183 f (upp. 1908: s. 160 f).

[5] A. a., s. 203 (uppl. 1908: s. 175). Jfr *Par. and plain Sermons,* V: 10, s. 161.

närmande till ting över oss, utan ett avhandlande med våra jämlikar om ting, som vi kunna vara herrar över». Därför kan man egentligen ej tala om en *justitia inhærens,* som om den vore vår av naturen, utan blott om en *justitia adhærens,* som uppehålles hos oss blott genom yttre medel. Ty på vad kunna vi peka som villkoret för vår rättfärdiggörelse? Ej på något som vårt eget, vare sig vår tro eller vår helighet, utan »på det inkarnerade ordets härliga *shekinah,* som på den sanna bröllopsdräkt, vari själen måste vara klädd».[1] Det är därför ej blott korset, försoningsdöden, som vi måste tillägna oss på ett inre sätt, utan Kristus själv skall bli närvarande i oss som den korsfäste, men än mer som den uppståndne och förhärligade Herren. Hans bild utpräglas i oss: »Han är danad i oss, född i oss, lider i oss, uppstår i oss, lever i oss; och detta ej genom en serie av på varandra följande akter, utan allt på en gång: ty han kommer till oss som en Ande, helt döende, helt uppstående, helt levande».[2] »Det gudomliga liv, som reste Honom från de döda, flödade över, och förmår att verka vår uppståndelse från synd och fördömelse. Anden inom Hans heliga mandom, som levde upp på tredje dagen, blott starkare genom sitt korta nederlag, förändrade Den till Ande, assimilerade Den med sig själv, utan att Han upphörde att vara människa, och meddelade Den till oss, till att bo i oss som en nyskapande, omdanande makt i våra hjärtan».[3] Tanken på den inkarnerade gudomens inneboende hos oss ger framställningen vingar, en levande tro svingar sig ur de dogmatiska formlernas fjättrar, och skapar klassiska uttryck för den sakramentala mystikens religiösa innehåll. Så torde man ha rätt att beteckna de ord, som läggas i den uppståndne Frälsarens mun som en utläggning av ordet till Maria Magdalena i Joh. XX: 11. (»Rör icke vid mig etc.»):

»Du skall hava mig hel och hållen. Jag skall vara dig när, jag skall vara i dig. Jag skall komma in i ditt hjärta, en hel Frälsare, en hel Kristus, i hela min fullhet som Gud och människa, i den fruktansvärda *(awful)* kraften av den lekamen och det blod, som har upptagits i ordets gudomliga väsen och är oskiljaktigt därifrån och har bragt försoning för världens syn-

[1] A. a., s. 219 f. (uppl. 1908: s. 190).

[2] *Par. and plain Sermons,* V: 10, s. 139.

[3] *Lectures on Justification,* s. 209. (Jfr uppl. 1908, s. 207, där detta ställe något förändrats).

der, — ej genom yttre beröring, ej genom besittning av en del eller närhet för ett ögonblick, ej genom ett ofruktbart framställande *(manifestation)*, utan i inre närvaro och innerlig åtnjutning, en livets princip och ett odödlighetens säde, att du må bära frukt inför Gud.»[1]

Så blir rättfärdiggörelsen den akt, varigenom människan i städse stigande mått tillägnar sig Guds väsen, den akt tillika, varigenom Gud aktivt ingår i, ingjuter sig själv i människan och drar henne uppåt. »Detta ... är vår rättfärdiggörelse, vårt uppstigande genom Kristus till Gud eller Guds nedstigande genom Kristus till oss, vi kunna kalla det vilket som helst av dessa två, vi stiga upp till Honom, Han stiger ned till oss; vi äro i Honom, Han är i oss; Kristus som den Ende medlaren, vägen, sanningen och livet, förenande jorden med himmelen. Och detta är vår sanna rättfärdighet — ej blott rättfärdighetens namn, ej blott förlåtelse eller välvilja som en akt av Guds sinnelag, ej blott inre helgelse (stora som dessa välsignelser i sanning skulle vara, likväl är det något mera), — det omfattar det ena, det innesluter det andra, det är vår förhärligade Herres inneboende».[2] Så tecknar den religionstyp, vars bild vi söka fixera, sig själv för oss med drag, vilkas tydlighet ingen utläggning behöver ytterligare understryka. Blott ett drag må ännu särskilt framhållas: hur tanken på delaktigheten i den uppståndne Herrens härlighet här tar överhand över förtröstan på korsets försoningsverk, påskdagen tar överhand över långfredagen, gör dess budskap blott till en del av sitt eget — och hur detta otvivelaktigt är ett återupplevande, ej blott en mekanisk reproduktion av fornkyrkans stämning. »Om ... uppståndelsen är det medel, varigenom frälsningen tillämpas på

[1] A. a., s. 250. (Uppl. 1908: s 217). Härmed förbindes ordet i Kol. III: 3: »Edert liv är fördolt med Kristus i Gud», som uttolkas i samma riktning: »Thus when S:t Paul says that our life is hid with Him in God, we may suppose him to intimate, that our principle of existence is no longer a mortal, earthly principle, such as Adam's after his fall, but that we are baptized and hidden anew in God's glory, in that Shekinah of light and purity which we lost when Adam fell, — that we are new-created, enriched, transformed, spiritualized, glorified in the Divine nature, — that through the participation of Christ, we receive, as through a channel, the true presence of God within and without us, imbuing us with sanctity and immortality». (S. 251 f; 1900: s. 218 f.).

[2] S. 252; 1908: s. 219 (forts. på citatet i föregående not).

var och en av oss, om det är vår rättfärdiggörelse, om däri äro meddelade alla de gåvor av nåd och härlighet, som Kristus har köpt åt oss, om det är begynnelsen av Hans givande av sig själv åt oss till en andlig näring och Hans födande av oss med det Bröd, som redan blivit fullkomnat på korset och nu är ett odödlighetens läkemedel, så är det just denna lära, som är av mest omedelbar betydelse för oss, i vilken Kristus kommer oss närmast, från vilken vi få liv, och ur vilken våra förhoppningar och våra skyldigheter springa».[1]

Men denna religiositet, som sålunda fått ett rikt och fulltonigt uttryck, måste sättas i relation till de givna dogmatiska formuleringarna, framför allt den lära om rättfärdiggörelse genom tron allena, som innehålles i den elfte och följande av de 39 artiklarna. Det är ej nödvändigt att ingå på den rätt sofistiska utläggning, varigenom Newman, delvis med hjälp av homilierna (liksom längre fram i *Tract 90*), söker komma till rätta med artiklarnas uttryck och bringa dem till överensstämmelse med sin egen lära om sakramenten som rättfärdiggörelsens medel. Det hela går ut på att tron är det organ, varigenom själen tillägnar sig de yttre medlens verkan. Men dess plats måste noga avvägas i förhållande till dopet, som medför pånyttfödelsen, nattvarden, som är det nya livets omedelbara källa, kärleken, som är dess »danande kraft» (*plastic power*), och lydnaden, som är »den luft, vari tron andas«. Tron är en gudaingiven och underbar gåva, den ensam »sammansmälter med sakramenten, bringar dem till verksamhet, upplöser (så att säga) deras yttre skal och förenar genom dem själen med Gud».[2]

[1] A. a., s. 254 f (uppl. 1908: s. 222). Med avseende på den fornkyrkliga tanken om den sakramentala delaktigheten i Kristus som »a medicine of imortality» jfr J. KEBLE i en långfredagspredikan *The Christian Good-night* (*Plain Sermons*, vol. VI, nr. 175, s. 88), samt den därpå följande påskpredikan *Christian Uprising*: »Christ is in the meanest of His people, as a lifegiving Spirit, a fountain of eternal life». Den kristne skall även i graven »abide a member of Christ. He may lie down and sleep and seem alone and helpless, but he has that within him which still sustains him, still keeps him in true communion with God». A. a., s. 97. För Keble anta dylika tankegångar lätt en påtaglig realitet, som överföra dem från mystikens till mytologiens område. — Pusey utför samma tanke, i djupare mystisk anda, i en predikan *Christ risen our Justification* (nr. 15 i *Sermons from Advent to Whitsuntide*).

[2] A. a., s. 271 (uppl. 1908: s. 237). Newman gör gällande, att homilierna tala om *justification by faith only* i Melanchtons ande, ej i Luthers, som »an emblem or image of the free grace of our redemption», som ett livfullt ut-

Men det gäller att ej blott bestämma trons funktion, utan att säga vad den rättfärdiggörande tron är. Newman hävdar i detta sammanhang en lära om *fides formata* i medveten motsats till Luther, men jämväl under intryck av den religiösa kunskapsteori, som sedan skulle ta fast form först i universitetspredikningarna, sedan i *Grammar of Assent*. Tron kan ej vara blott förtröstan, ty förtröstan på Guds löften enbart kunde ej ha en så befruktande verkan, om ej hjärtat förut beretts och uppmjukats.[1] Den kan ej heller blott vara försanthållande, passivt instämmande, *assent*, som Rom lär — en färglös kontur blott. Konturerna måste utfyllas och färgläggas. Så göra de anglikanska homilierna, beskrivande tron som innefattande jämväl förtröstan och lydnad. Lutheranerna stanna på halva vägen, ge konturerna en färgton, men fylla ej ut bilden, låta tron växa ut till förtröstan, men vägra att låta den innefatta jämväl lydnaden.[2] Men sin egen bild av trons väsen och innebörd inskriver Newman i sin religiösa kunskapsläras linjenät, i det han postulerar, »att tron är ett egenartat kunskapsmedel, ej upplösligt i känsla och förstånd, förvisso bekräftat genom erfarenheten, som de äro, men grundat på en på övernaturligt sätt hos människan nedlagd instinkt, en instinkt utvecklad genom religiös lydnad, och ledande sinnet till Kristi och Hans apostlars ord som dess tillflykt».[3] Det är denna instinkt, som driver den utvalde, den vars hjärta öppnas, att göra »trons vågstycke», att gripa om evangeliets paradox för att finna det bekräftat i livet genom lydnaden och så vinna rättfärdiggörelsens krona.

När Newman sammanfattar sin framställning av den rättfärdiggörande trons väsende, gör han det, ej utan självövervinnelse, i Luthers ord[4] om den verksamma, den »inkarnerade»

tryck i stället för att säga »by God only» (s. 278, 1908: s. 244). — På ett senare stadium har han formulerat uttrycket, att tron är *the title for justification*, men medlen för dess meddelande äro kyrkans sakrament: »None are justified but those who are grafted into the justified body, and faith is not an instrument of grafting, but a title to be grafted». *Parochial and plain Sermons*, VI, s. 170. Jfr också *Tract 90* (*The Via Media*, II, s. 282).

[1] S. 294 (uppl. 1908: s. 257).

[2] S. 299 (1908: s. 261).

[3] S. 306 (1908: s. 267).

[4] Ur kommentaren till Galaterbrevet, III, *Newman* a. a., s. 345 (jfr uppl. 1908, s. 300 f., där detta ställe förändrats och bl. a. följande ord uteslutits): »Then follows an illustration of very sacred character, which I quote, yet

tron, som liknas vid den gudomliga inkarnationen; liksom olika uttryck kunna användas om Kristi olika naturer, så kan man också tala om tron utan eller i sammanhang med de verk, i vilka den tar sig uttryck. Och han tillägger, att tron säges rättfärdiggöra, därför att den innesluter i sig alla kristna dygder och verk. »Det synes, att såsom tron å vår sida lämpligen motsvarar, eller är korrelatet, som det heter, till nåden å Guds sida, så äro sakramenten blott Guds nådeshandlingar, och goda gärningar äro blott våra trosakter *(acts of faith)*, så att vare sig vi säga, att vi äro rättfärdiggjorda genom tro, eller genom gärningar, eller genom sakrament, så innebär allt detta blott denna enda lära, att vi äro rättfärdiggjorda genom nåden, som ges genom sakramenten, utverkas genom tron och ådagalägges i gärningar».[1]

Men liksom hade han fruktat att ha gjort för stora medgivanden åt den protestantiska ståndpunkten slutar Newman sin bok med ett våldsamt angrepp på vad han finner vara dess grundfel: att bygga på det subjektiva i stället för det objektiva, att sätta den egna känslostämningen i medelpunkten. Han bemöter anklagelsen för att vilja skilja människan från Gud genom lagar, dogmer och riter, genom att vända om den: det är motparten, som låter talandet om rättfärdiggörelsen, betonandet av det egna själstillståndet skymma bort Kristus själv, den låter därför predikan och resonnerande ta överhand. »Det är de, som äro skyldiga till judaism», rättfärdiggörelseformeln blir vad lagen var för judarna, den träder i Kristi ställe. Ej den objektiva, sakramentala religionens förfäktare äro avgudadyrkare, utan de, som tillbe sin egen stämning, sin egen övertygelse, som »ej betrakta den Heliga nattvarden, sin Frälsare Kristus'

wishing I were using the words of some one else». Jämte Galaterbrevskommentaren har Newman åtminstone någon kännedom om *De libertate Christiana*, och skiljer sig därigenom fördelaktigt även från de lärdaste av nyare anglikanska teologer.

[1] A. a., s. 348 (uppl. 1908: s. 303). En predikan av Keble över ämnet *Justifying Faith* i *Plain Sermons*, VIII, (nr. 248), som annars framställer den evangeliska synpunkten, synes dock i sin betoning av gärningarnas betydelse passerat den rena förtjänstlärans gräns: Herren räknar och »treasures up every one of our good thoughts, and actions and selfdenials». Å andra sidan måste varje medveten synd inverka på vårt andliga tillstånd, den måste bekännas och ångras på allvar: »but there is reason to believe that it never may nor can so vanish, as if it had never been. It will make some difference to us, for aught we know, to all eternity» (A. a., s. 240).

lekamen och blod, annat än (o, skamliga och fruktansvärda misstag) som en egenskap hos sitt eget sinne».[1] Att se på Kristus är att vara rättfärdiggjord av tro; att tänka på att man är rättfärdiggjord är att se bort från Kristus och falla ur nåden».[2] Det låter sig ej förnekas, att anklagelserna ha ett visst berättigande, så vitt de äro riktade mot vissa förvekligade och känslopjunkiga utslag av den senare evangelikalismen. Och ehuru Newman medger och påpekar, att Luther fastslår rättfärdiggörelseläran som en princip, ej som en levnadsregel, och att han utlägger denna princip som en garanti mot strävan att sätta det egna jaget i religionens medelpunkt, så ger han dock denne ytterst skulden. »Han fann de kristna i slaveri under verk och stadgar (former); han frigjorde dem med sin lära om tron; och han lämnade dem i slaveri under sina egna känslor. . . . För yttre tecken på nåden satte han inre, för vördnad mot kyrkan beskådandet av det egna jaget».[3] Newman's mera ingående studium gör det svårare för honom än senare för Ward att göra Luther till skottavla för en kritik, som gäller en viss form av evangelikalism. Men det är för visso egentligen en typiskt luthersk känsla, som han har i sikte, ehuru det ej här uttalas, en känsla, en sinnesriktning, som innebär en negation av hans egen religiösa grundstämning: förtröstan, frälsningsvisshetens glädje. Vi ha förut antytt, hur den typiskt traktarianska sinnesstämningen av ängslan och oro är den absoluta motsatsen härtill.[4] Förnekandet av varje möjlighet till frälsningsvisshet är en av hörnstenarna i Newman's praktiska förkunnelse.[5] Detta är åter en viktig beröringspunkt med Augu-

---

[1] *Lectures on Justification*, s. 378 (uppl. 1908: s. 330).

[2] A. a., s. 388 (uppl. 1908: 339). *Par. and plain Sermons*, II: 15 *(Self-contemplation)*.

[3] A. a., s. 389 (uppl. 1908; s. 340). »And thus, whereas he himself held the proper efficacy of the Sacraments, he has led others to disbelieve it; whereas he preached against reliance on oneself, he introduced it in a more subtle shape; whereas he professed to make the written word all in all, he sacrificed it in its length and breadth, to the doctrine he had wrested from a few texts».

[4] »There is no safety, brethren, but never to think ourselves safe». PUSEY, *Sermons from Advent to Whitsuntide*, s. 212.

[5] Se t. ex. *Par. and plain Sermons* IV: 8 *(Peace and joy amid Chastisement)*, s. 127 f. »But again, a person may say: 'I have a conviction I have this faith; I feel I have; I feel I can appropriate the merits of Christ'. Or again: 'I have an assurance that I am forgiven'. True: but where does Scripture tell us that such an assurance, without grounds for it beyond our feeling it,

stinus. Och för Newman liksom för hans stora föregångare blir denna stämning av ovisshet ett av de starkaste argumenten att gripa om den institutionella kyrkan: tillhörigheten till densamma ger väl ej en absolut garanti, men en högre grad av probabilitet för frälsningens vinnande. Vi ha sett, hur i Newman's personliga utveckling frågan om den rätta kyrkan fick sitt oändliga allvar, därför att det var individens frälsning, det ytterst gällde.

Intet kunde förvisso vara mer oberättigat än att anklaga Newman för pelagianism. För honom om för någon har Gud varit den enda källan till alla goda gärningar, till all helgelse, liksom till all skönhet, han har om någon känt nödvändigheten av den syndfulla människans förödmjukelse inför den Helige. »All lära om plikt och lydnad, om himmelens ernående och om Kristi verk gentemot oss är ihålig och overklig, om den ej är byggd på denna grund: på läran om vårt ursprungliga fördärv och hjälplöshet och i följd härav om vår ursprungliga skuld och synd. Kristus själv är i sanning grunden, men ett förkrossat, självförödmjukat, självförnekande hjärta är (så att säga) den mark och den jordmån, på vilken grunden måste läggas; och det är blott att bygga på sanden att utge sig för att tro på Kristus och likväl ej erkänna, att utan Honom kunna vi intet göra. Det är, vad som kallas den pelagianska heresien . . .»[1] Och en fullständigare exemplifiering skulle visa, att det ingalunda är blott namnet, han avsvärjer. Lika tydligt som ifråga

---

comes from God? where is it promised? till it is found there, we must be content not to be sure, and to fear and hope about ourselves at once». A. a., IV: 20 *(Ventures of Faith)*, s. 295 f:» . . . our duty as Christians lies in this, in making ventures for eternal life without the absolute certainty of success».

[1] *Par. and plain Sermons*, V: 10 *(Righteousness not of us, but in us)*, s. 134 f. Belysande är också den delvis modifierande kommentar, som PUSEY ger till Newman's rättfärdiggörelselära i inledningen till *A Letter to . . . Richard, Lord Bishop of Oxford, on the Tendency to Romanism* etc; se t. ex. s. XXV (4 uppl. London 1840) »Again, the righteousness thus claimed as being inwrought, is not (one is ashamed to be compelled to state it) the ground of the Christian's acceptance; the righteousness of the Christian inwrought by Christ is not anything out of Christ, in whom the Christian lives; the gift is not separate from the Giver; spiritual life is not, any more than natural, independent of Him, in whom we live and move and have our being; rather He Himself is our life, pouring His life into us here, to return to Him hereafter.» Jfr också PUSEY'S universitetspredikan om *Justification* från 1853, s. 3 ff.

om frälsningsvissheten framstår motsatsen mot den lutherska rättfärdiggörelseläran på den andra huvudpunkt, som inledningsvis fixerades. Den protestantiska kritiken hade snart sin formel färdig, densamma varmed den så ofta trott sig kunna avfärda riktningar, vilkas intensiva religiositet och brinnande helighetslängtan ej ville passa in i dess schema: Newman förblandar rättfärdiggörelse och helgelse. År 1842 inpräglade Merle-d'Aubigné med kraft och klarhet denna synpunkt hos sina teologie studerande i Genève,[1] och de engelska kritikerna voro blott alltför glada att följa hans ledning.[2] Utan att vilja förneka anmärkningens principiella berättigande, synes den mig snarare röra sig i de akademiska distinktionernas värld än i de religiösa verkligheternas. Och den väsentliga motsättningen torde snarare bestå i den olika uppfattningen av nådens väsen. För Newman är nåden, som vi sett, i främsta rummet en ingjutning av gudomligt väsen, och ehuru beledsagad av syndaförlåtelse som ett följdfenomen, har den dock mera karaktären av en *medicina* än av *benevolentia Dei erga peccatorem*. Överhandtagandet av begreppet *gratia infusa* är måhända den säkraste vägvisaren till den sakramentala mystikens land. I diskussionen om rättfärdiggörelseläran ha vi sett nyanglikanismen definitivt passera gränsen till detta land.

5. Mystik och sakramentalism.

I fråga om Oxfordrörelsen liksom andra företeelser i religionens historia är sällan förekomsten av själva ordet mystik ett säkert kriterium på en i djupare mening mystisk fromhetstyp.

---

[1] H. Merle-d'Aubigné *Genève et Oxford, Discours prononcé dans la séance d'ouverture de l'École de Théologie de Genève, le 3 Octobre 1842* (Genève 1842). Se t. ex. s. 26: »La justification n'est point selon ces docteurs, cet acte judiciaire, par lequel Dieu, à cause de la mort expiatoire de Christ, déclare nous tenir pour justes; elles est confondue par eux, comme par Rome, avec l'œuvre de L'Esprit»; s. 29: »Chez nous la justification est la cause, et la sanctification est l'effet. Chez ces docteurs, au contraire, la sanctification est la cause et la justification est l'effet». Detta strider emellertid emot Pusey's uttryckliga ord i a. a., s. XXVII: »Justification is, as a cause, antecedent to sanctification, in which it issues».

[2] Se t. ex. R. Weaver, *A complete View of Puseyism* (London 1843), s. 145 ff.

Allra minst är detta måhända fallet med den enda av *Tracts*, vars titel talar om mystik, och som därför blev föremål för misstänksam uppmärksamhet. Vad Keble menar med den *mysticism*, han undersöker hos fornkyrkans fäder, är föga annat än en viss symbolism, ehuru han synes postulera ett objektivt sammanhang mellan vissa allmännare använda symboler och de andliga verkligheter, de föreställa.[1] Detta är sålunda blott ett tillämpande av den idé om naturens symboliska — eller som det stundom heter sakramentala — karaktär som är ett grunddrag hos Keble, och som i *The Christian Year* fått sitt mest bekanta uttryck: naturen är ett Guds ord, där hela den särskilda uppenbarelsen står skriven för den som förstår att läsa. Det torde vara nog att erinra om hur dessa tankar bottna å ena sidan i Butler's tänkande, å andra sidan i den romantik, för vilken Wordsworth är den klassiska representanten. Vi ha förut sett, hur Oxfordskolans män älskade att dröja vid tanken på den andliga verklighetens oändliga, mysteriösa djup, som endast kunde approximativt uttryckas i sinnevärldens kategorier. Stundom synes dogmatismen mildras av denna tanke: väl gäller det att desto intensivare, desto ängsligare hålla fast vid de få skönjbara trådarna i väven, men det är i hopp att det fördolda mönstrets härlighet överträffar varje jordisk aning. Även skriftens uttryck kunna så bli till symboler. Newman vet, att den bibliska världsbilden liksom den fysiska är en *figure*, ett mysterium, en »sakramental sanning», under vars yttre form den osynliga nådegåvan är snarare fördold än uttryckt.[2]

Men allt detta är ej mystik i djupare mening. Det har

---

[1] Detta gäller åtminstone Bibelns bildspråk: »The Author of Scripture is the Author of Nature. He made his creatures what they are, upholds them in their being... We know not how far much there may be, far beyond mere metaphor and similitude, in His using the name of any one of His creatures, in a translated sense, to shadow out something invisible. But thus far we may seem to understand, that the object thus spoken of by Him is so far taken out of the number of ordinary figures of speech, and resources of language, and partakes henceforth of the nature of a type». KEBLE, *On Mysticism attributed to the Early Fathers* (nr. 89 i *Tracts*), s. 169 f.

[2] Han talar i en underbar predikan *Mysteries in Religion* om de båda världsbilderna som »two languages, or two separate approximations towards the Awful unknown Truth», men råder de trogna att hålla sig till »the figure given us in Scripture.... We will hold it as a Mystery, or (what was anciently called) a Truth Sacramental; that is, a high invisible grace lodged in an outward form». *Parochial and plain Sermons*, II: 18, s. 211.

varit det föregående kapitlets uppgift att visa, hur vägen till den rent mystiska gudsumgängelsens land banas framför allt genom det natur- eller substansartade nådesbegreppets överhandtagande över det rent personliga, då den ingjutna nådens tanke uttränger den tillräknade. Men medan Newman's dialektiska utredning låter oss följa själva denna process, ha vi att söka de äktaste uttrycken för ett mystiskt gudsumgänge, ej hos honom, utan i första hand hos Pusey. Att han är den egentlige *doctor mysticus* inom den äldre nyanglikanismen, har knappast tillräckligt uppmärksammats av dess historieskrivare. I hans biografi ha de triviala dagshändelsernas mångfald skymt bort detta djupa och äkta källsprång i hans själ. Men det synes mig vara av den största betydelse för begripandet av den sakramentala religionens plats inom nyanglikanismen.

Det skulle föra för långt att här söka utreda de olika vägar, på vilka den mystiska ådran i Pusey's religiositet fått näring. En viss ledning därvidlag erbjuda de citat, som späcka hans predikningar och ge dem karaktären av lärda avhandlingar. Att Augustinusstudiet spelar en betydande roll för Pusey's utveckling har förut framhållits. Men i detta avseende tjänade väl både Augustinus och de andra latinska kyrkofäderna (Tertullianus, Ambrosius, Leo) snarast som en kanal för den grekiska kyrkans fromhet och teologi, och beläggen överflöda på att Pusey även i sin direkt uppbyggliga förkunnelse öst ur Clemens av Alexandra, Irenæus, Gregorius av Nazianz, Chrystostomus, Cyrillus och andra.[1] Stundom kan hans instinkt leda honom tillbaka till den fornkyrkliga mystikens huvudkälla och låta Plato själv tala.[2] Men av än större intresse är att finna, att ingen av medeltidskyrkans skriftställare synes ha tilldragit sig hans uppmärksamhet i samma grad som Bernhard.[3] Även med Ruysbroek var han förtrogen,[4] ej heller Tauler var honom främmande.

[1] Se t. ex. hans predikan *Bliss of Heaven,* »*We shall see Him as He is*», nr. 16 i samlingen *Sermons, preached in St. Saviour's Leeds.*

[2] »The soul of one who greatly loveth, is much more in the heart it loveth, than in itself». *Sermons during the Season from Advent to Whitsuntide,* s. 336.

[3] Se t. ex. citaten till en predikan *The Will of God the Cure of Self-will* i a. a., nr. 23 (likaså nr. 24 och 25).

[4] Se t. ex. a. a., inl., s. XXI, noten, och *Sermons preached in St. Saviour's, Leeds,* s. 284, 301 m. fl. ställen.

I sammanhang med den starkare påverkan från nyare katolsk fromhet, som tar sig uttryck i utgivandet på engelska av arbeten av Surin och Avrillon, kommer en ökad förtrogenhet ej blott med nyare mystiker inom den romerska kyrkan, såsom Blasius (som ofta citeras i Leedspredikningarna), S. Juan de Croce, St:a Theresa, Nouet, Scupoli[1] och andra, utan även med medeltida såsom St:a Catharina av Siena, Thomas a Kempis, Bonaventura.[2] Men det måste understrykas, att Pusey ej blir stående vid en blott reproduktion av de äldre mystikernas tankar, utan han lever självständigt i deras värld, och stundom förmår gudsskådandets, gudsmottagandets hänförelse bryta igenom den otympliga språkdräkten och skapa uttryck, som torde förtjäna en plats bredvid de klassiska mystikernas skrifter.

Vi ha förut iakttagit, hur den evangelikala och pietistiska korsteologien intar en central plats i hans förkunnelse, och vi ha även sett tecken till dess mystiska omformning och fördjupning. Han visar själv i företalet till den engelska upplagan av SURIN's *Fondements de la vie spirituelle,* hur genom evangelikalismen »en livlig och kraftig, ehuru ensidig förkunnelse om människonaturens fördärv och om korset ... genom Guds försyn bröt in över en tidsålder av slöhet och av bekvämlighet *(smooth easy ways)* i religionen», och erkänner den skuld vari den »katolska» nyanglikanismen står till det föregående århundradets stora väckelse[3] Och därifrån går han vidare till att utlägga korsförkunnelsen, korsbetraktelsen som kristendomens centrum och särskilt som den enda verkliga hjälpen till en sann självtuktan, och han lånar Bonaventuras uttryck för den översvinneliga saligheten i betraktelsen av den lidande Frälsaren. Ty i det outsägliga lidandet är den outsägliga kärleken närvarande: »Hans heliga sår ha del i Hans Gudom» *(the capacity of His Godhead)*, de äro paradisets port — och den hänryckta

[1] Några av dennes skrifter utgav Pusey 1846: *The spiritual Combat by Scupoli, with the Path of Paradise, or of inward Peace* (år 1868 trycktes 16:de tusendet av denna bok: ett slående vittnesbörd om nyanglikanismens starka påverkan av dylik litteratur)).

[2] Se särskilt företalet till SURIN, *The Foundations of the Spiritual Life.*

[3] S. VI f. (uppl. 1874). Samtidigt tar han avstånd från Wesleyanismen, vars system »threatens to be one of the most dreadful scourges with which the Church was ever afflicted, the great antagonist of penitence». Här må till jämförelse erinras om Newman's uppskattning av metodismen: se särskilt hans *Letter to the Bishop of Oxford* (Oxford 1841, s. 38).

själen ville ha varit i lansens ställe, då den inträngde i Frälsarens sida.[1] Men en dylik lidandesbetraktelse har förlorat den lidande personen ur sikte, och Hans öppnade sida är den oändliga kärlekens brunn. Ju mer betraktelsen förlorar sig i, frossar i passionens detaljer, desto större blir avståndet från den personlige Frälsaren, varje enskildhet blir blott som en ny dörr till den oändliga, outgrundliga kärlekens djup.[2]

Så är vägen från korsmystik till oändlighetsmystik kortare, än det i förstone kan synas. Pusey utför i en predikan *Looking unto Jesus, the Groundwork of Penitence*,[3] hur ej det yttre betraktandet av passionen kan förändra hjärtat, om ej »Han själv värmer våra hjärtan med sin genomträngande kärleksblick». Men denna evangeliska tanke ledes omedelbart över i en mystisk tankegång. Han måste draga oss — men ej som hjärta drager hjärta, utan genom att »ingjuta i våra hjärtan sitt lidandes kärlekskraft — till att lyfta oss upp från jorden och jordiska begär, tillika med den sky av vittnen, av vilka Han är omgiven, den vitklädda skaran av Hans återlösta, som städse följer Honom, dragna upp av Rättfärdighetens Sol, bort från jordens dimma, samlande sig runt om Honom och förhärligade av Hans ljus, som de återspegla. Han själv, vår Återlösare och Herre, är den levande medelpunkt för våra själar, den Rättfärdighetens Sol, till vilken allt drages, kring Vilken allting välver sig, till Vilken alla vända sig, från Vilken alla vänta och mottaga den glöd av liv och kärlek, genom vilken de leva, som Gud återför till sin Skapelses harmoni *(brings back into the harmony of His creation)*. Han själv är den Sanna Solen, 'från vars värme intet

[1] A. a., s. XXXIII ff.

[2] A. a., s. XXXI f. Det heter om de heligas betraktelse av passionen, att »each Wound had its own treasurehouse of the depths of Divine Mercy — its own antidote to sin ... Chiefly were they ever drawn to the very Abyss of His unsearchable Love, His pierced Side and His Opened Heart, there to draw of the fountains of salvation'. — They wearied not of contemplating His Wounds, His healing Stripes, His Words, because the unutterable Love of which they were tokens, being Infinite, there issues from them an Infinite attractiveness of love». Pusey karaktäriserar sin egen religiositet i högre grad än han kanske själv är medveten om, då han gör det till en anmärkning mot den protestantiska försoningsläran, att den koncentrerar uppmärksamheten på en sida, talar om »försoning» och den »korsfäste», men tenderar att »banish contemplation of the object». (s. XXIX).

[3] *Sermons ... preached in St. Saviour's, Leeds,* nr. 11 (citaten från s. 177 f.)

är dolt', i Hans nya skapelse. Han är den fördolda magnet, som, utan att ha någon gestalt eller skönhet, då Han dog för oss, drager mäktigt till sig alla, som hava något som kan dragas, och i det Han drager dem, håller Han dem intill sig, meddelande dem den kraft, som utgår ifrån Honom, och därigenom omskapande dem till sig själv, så att ju närmare de hållas intill Honom, desto mer av Hans kraft flyter in i dem, och ju mer de mottaga av Honom, desto mer sluta de sig intill Honom genom Hans inneboende kraft, uppehållna ej av sig själva, utan av Hans Ande, som bor i dem, Han, genom vilken allt är, Han drar allt till sig, genom allt — genom ingivelser, sakrament, hemliga dragningar, själens längtan och åstundan, böner, betraktelser, genom Sin hemlighetsfulla mandomsanammelse, liv och död och uppståndelse, Sitt lidande och Sin härlighet — Han själv som Gud, den början, från Vilken alla ting äro, det slut, vartill allt strävar». Att vi här ha att göra med en fromhet av utpräglat mystisk typ, behöver knappast understrykas.

Det är intressant att iaktta, hur Pusey, liksom andra teologer av mystisk läggning,[1] varit medveten om faran, att denna fromhet, för vilken det gudomliga så lätt får något av den oändliga substansens karaktär, skall löpa ut i panteism. I företalet (av 1848) till *Sermons during the Season from Advent to Whitsuntide,* vilka just avse att inskärpa det gudomliga inneboendet i människan, är han särskilt angelägen att bemöta antagandet, att läran »om delaktighet i den gudomliga naturen» leder till panteism.[2] Endast en sådan förening med Gud är panteistisk, där själen förlorar sig själv, sin egen existens, då den uppgår i det gudomliga varat. »Dock så längtar själen efter förening

[1] Jfr F. von Hügel om mystik och panteism i kap. XIV av *The mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends,* II. (London 1908).

[2] Han ser i panteismen en av kristendomens farligaste fiender och spårar dess uppkomst till det lutherska Tyskland, men vågar ej avgöra »how far the Eutychianism of Luther in his theory as to the Holy Eucharist, may have contributed to it (for Eutychianism is Pantheistic in its characteristic heresy)». (A. a. s. XIX). Med Luthers »eutychianism» menas givetvis läran om *ubiquitas carnis Christi.* Att Pusey vågar en dylik antydan är tillräckligt för att visa, hur föga han fattat det väsentliga hos den personliga religionstypens främste målsman i kyrkans historia. Pusey's självförsvar var så mycket mer påkallat, som Hampden i sina Bampton-föreläsningar hade framställt medeltidens mystiker som panteistiska, och läran om delaktighet i den gudomliga naturen som ledande till panteism.

med Gud, att, om sanningen förhålles den, skall den söka, i inbillning eller villoläror, Honom, som den mänskliga naturen ovetande och blindvis (som St. Paulus säger) 'känner efter, ehuru Han ej är långt ifrån var och en av oss'».[1] Så har panteismen brutit fram inom mohammedanismen, och »en viss glöd (ehuru bristande i ödmjukhet) i den sufiska poesien visar, att den har mer likhet med kärlek än rationalism och socinianism ha». Detta är i hög grad karaktäristiskt: även den sufiska formen av panteism har dock i grunden mer dragningskraft för Pusey än de uttunnade uttryck för den profetiska religionsformen, som han avser med namnen socinianism och rationalism.

Ehuruväl Pusey i den ortodoxa inkarnationsläran ser den enda garantien mot panteism, ehuruväl han städse är angelägen om att prägla sin gudslängtan och sin gudsnjutning i korsteologiens stöpform, visar dock hans fromhet tydligt nog oändlighetsmystikens kännetecken. Målet är Guds, Kristi, närvaro i själen. Vägen går väl också genom sedligt handlande, men förnämligast genom självförnekelse, som i mystikens värdeskala främst får passiv natur, blir till självuttömning, till lidande stillhet. »Åstunda blott att tömma din själ på allt, som ej är Han, och Han skall, på det sätt och den tid Han ser vara bäst för dig, bo rikligare i Dig, och skall giva Dig ej blott de dygder, Du förlorat ... utan Guds oändliga kärlek, ja, sig själv, Han, som är själva Kärleken.»[2] Lydnaden är väsentligen den passiva vilan i Guds vilja: »Att underkasta sig Guds vilja är den säkraste, djupaste, tryggaste vägen att lära att göra den. Ty det är minst av själv däri. Man behöver blott att vara stilla för att genast vila i Guds kärleksvilja. Om vi ha gjort oss själva till krymplingar och ej kunna göra stora ting, kunna vi åtminstone undergivet bära tuktan, bjuda våra själar tystnad och vara stilla».[3] Och i stillhet, enslighet kommer man Gud när-

[1] Preface, s. XXI f.

[2] A. a., s. 266. Själva åstundan efter Gud är redan förstlingen av Hans närvaro: »Thou couldst not desire Him, but for His Presence in thy soul.» (s 265).

[3] A. a., s. 365. I denna predikan *The Will of God the Cure of Self-will*, som överflödar av citat och noter, från Augustinus och (ännu mer) från Bernhard, möta vi följande uttryck för viljornas mystiska enhet: »*I* and *Thou* stand, as it were, over against each other. *I*, this worm of earth, yet endowed with what even God will not break, that fearful Gift, the Will; *Thou*, the Fountain of Love, of Wisdom, overflowing Goodness, *I*, who am nothing;

mast: »Välsignade äro de heliga stunder, under vilka själen drager sig tillbaka från världen för att vara allena med Gud. Guds röst, liksom Han själv, är överallt. Inom och utom oss talar Han till våra själar, om vi blott ville lyssna. Blott världens larm eller våra egna hjärtans uppror göra vårt inre öra dövt därför. Själva stillheten är Hans närvaro, ty liksom bönen för profetens tjänare (2 Kon. VI: 17) öppar den våra sinnen till att uppfatta vad där fanns att se, fast våra ögon voro förhållna». Alla Guds verk vittna väl om Honom. »Men framför allt talar Han innerst i själen, ty där bor Han».[1] Och med anklang till en tanke från Wordsworth, som var kär för alla Oxfordskolans män, spårar förf. i det späda barnets blick, »då det skådar med sådant bestämt, lugnt, kärleksfullt allvar på något som vi ej se», ett uttryck för människans inneboende Gudslängtan.

Här som annars är den mystiska fromhetens högsta mål uppgåendet, att låta sig ryckas med av Gudomens väldiga flod, att försjunka i dess hav. Det heter om de saliga, att »Han, all Godhets källa, skall strömma över dem med sin glädjes störtflod, omfatta dem och fylla dem med sin kärlek, och upplysa dem med sitt ljus. Deras väsen skall vara Hans väsen, och de skola vara sig själva, blott för att det skall finnas varelser att evigt fyllas med upplivande, ren, helig, ekstatisk Gudskärlek. De skola vara utom sig i allt upptagande *(absorbing)* kärlek till Gud, och Gud i sin bottenlösa kärlek skall bo i dem».[2] Måhända ännu starkare kommer oändlighetsdraget fram i en av Leedspredikningarna, *Bliss of Heaven 'We shall be like Him'*: »O, djupa ocean av glädje och välsignelse och kärlek, vari vi skola fritt fördjupa oss, städse längtande, dock städse tillfredsställda, städse fyllda, men aldrig mättade, städse älskande, dock aldrig trötta, städse mottagande nya strömmar av kärlek och härlighet och välsignelse från den all godhets outtömliga källa, som är Gud».[3] Liknande uttryck överflöda i en annan, starkt

Thou, who Alone art. Give but thy will to God, and *I* and *Thou* become one» (s. 373). Jfr a. a., s. 355: »Seek to wean thine own soul more and more from all which is not God».

[1] A. a., s. 193 (en predikan med titeln *God's Presence in Loneliness*).

[2] A. a., s. 119.

[3] S. 258. Liknande uttryck, om ock måhända av mindre intensivt mystisk karaktär, för Gudsumgängelsens salighet möta vi också hos Newman t. ex.: »We have been ... brought into ... that mysterious Presence of God which encompasses us, which is in us, and around us, which enfolds us as

patristisk predikan i samma samling över Gudsskådandets salighet (*Bliss of Heaven, 'We shall see Him as He is'*): vi kunna ej utan genom honom få styrka att uthärda anblicken av Honom, som »bor i ljuset, ja, själv är det allt övergående, obegränsade, oskapade, outsägliga ljus, vari Han bor, ty Han, som ej är i rummet, eller begränsad, kan bo i intet, utan i sig själv[1], endast genom Hans ingående i oss kunna vi se Honom» (Pusey använder här liknelsen om järnet, som blir glödande i elden, vilken enligt honom först förekommer hos Cyrillus av Jerusalem). Så blir Gudsskådandet blott en sida av uppgåendet i Gud, av Hans fullkomliga självmeddelelse.[2]

Det är av vikt att framhålla, att denna djupa oändlighetsmystik lever med, liksom koncentrerad och sammanbränd, i Kristustron. Hela inkarnationstanken blir, liksom korsbetraktelsen, en dörr till Gudomens omätliga, saliga djup. Vi ha förut sett, hur angelägen man är att fasthålla Kristi gudom, till en grad som stundom synes gränsa till apollinarism — fasthålla att det är den allsmäktige Guden, som är närvarande i vaggan liksom på korset.[3] Och det är själva den gudomliga naturens inneboende i den mänskliga, som gör inkarnationen till den kristna trons grundval, ty det är förutsättningen för att den gudomliga naturen skall kunna ingjutas också i våra mänskliga naturer. »Som Människa mottog Han den Helige Ande, att Han åter må dväljas i människan, ikläda oss den övernaturliga nådens och helighetens skrud, som vi förlorade i Adam — och blevo befunna nakna. För vår skull helgade Han sig själv, att vi också må bli helgade genom sanningen. Han helgade Sin mänskliga na-

though with a robe of light, hiding our scarred and discoloured souls from the sight of Divine Purity and making them shining as the Angels; and which flows in upon us by means of all forms of beauty which this visible world contains ....» *Par. and plain Sermons*, IV, s. 228.

[1] *Sermons preached in St. Saviour's, Leeds*, s. 273. P. citerar här jämte en mångfald kyrkofäder även Dionysius Areopagita: »Invisible is He for the excellence of His Brightness, and unapproachable through the exceeding abundance of the outpouring of His supersubstantial Light».

[2] »O what shall be the bliss of those who shall enter into that boundless ocean of everlasting joy, that Goodness which is the source of all good, that Beauty of which all things fair are but the shadow, and hide It from us, rather than reveal It ... to behold in His own wisdom, the causes of all things that have ever been, ... to behold by His own love, the love wherewith He hath loved us ...» (a. a., s. 281 f.).

[3] Jfr a. a., s. 297.

tur genom sin inneboende gudom, att Han så må helga vår natur genom Sig själv, som är sanningens ord».[1] Han kom »för att återställa åt oss mer än änglars natur, för att gudomliggöra vår natur genom sitt eget inneboende».[2] Detta är den förnämsta frukten av Hans återlösningsverk, ty vi kunna »blott dväljas i Gud, därigenom att Han dväljes i oss».[3] Och »genom att dväljas i oss gör han oss till delar av sig själv».[4] Exempel på hur tanken och betraktelsen städse återvänder till det gudomliga inneboendet i oss, kunde anföras snart sagt i det oändliga. Gud är »med oss» genom Hans förening med vår natur, genom Hans inneboende i oss.[5] »Det är ej nog för Hans kärlek att giva oss några eller alla sina nådegåvor, ej nog att giva oss sin kärlek och 'rättfärdighet och helgelse och återlösning', utan Han är själv allt detta och allt annat därjämte för oss».[6] »Han vill själv vara våra själars liv, Han själv den kärlek, varmed vi älska Honom, Han själv den rättfärdighet, genom Vars närvaro vi hålla Hans bud, Han själv den helighet, varigenom vi äro heliga».[7]

Liksom inkarnationen var ett upptagande av mandomen i gudomen[8], så innebär också Guds inneboende i oss genom Kristus, att vi lyftas upp i gudomens sfär, upptagas i Guds natur. Guds Andes närvaro är himmelens förstling.[9] Våra kroppar

---

[1] PUSEY, *Sermons during the Season from Advent to Whitsuntide*, s. 230 (en påskpredikan om *The Christian's Life in Christ*).

[2] A. a., s. 204.

[3] A. a., s. 232.

[4] A. a., s. 233.

[5] A. a., s. 45 f. Jfr s. 43: »He Who took flesh in the Virgin's womb, and dwelt among us, will dwell anew in these our houses of day».

[6] A. a., s. 345 (i en predikan med titeln *The Christian the Temple of God*).

[7] A. a., s. 348. Med tanken på Guds inneboende i den kristne som sitt tempel höra givetvis också helgelsekravet och den mystiska självuttömningen samman. Jfr s. 54 f.: »We cannot hallow ourselves, but we can, by His Grace, put off things unholy. We cannot fit ourselves for His indwelling, but we can, through Him, cast out all idols from our hearts, His Temple, that they offend not His holy eyes, we cannot fill ourselves, but we can, by His Goodness, empty ourselves of all the lust of the flesh, the lust of the eye, the pride of life .... We need but bring Him of our emptiness, and He will give us of His fulness».

[8] A. a., s. 53. *Sermons preached in St. Saviour's Church, Leeds*, s. 293.

[9] *Sermons during the Season from Advent to Whitsuntide*, s. 354.

skola omskapas till Kristi förhärligade kropps liknelse genom den inneboende Andens omdanande kraft, så att vi skola kunna se Gud, höra vår Herres röst, smaka Guds ljuvlighet, allt genom Honom, genom vårt uppgående i Honom: »I denna ocean av salighet är det förvisso själva salighetens salighet, att det ej skall vara genom någon vår egen kraft, som vi skola kunna njuta av denna salighet, utan genom den gudomliga kärlekens inflöde, att det skall vara ej utom Gud, utan i Gud, som vi skola se, höra, känna Gud».[1]

Den som är van att i sinnevärldens fenomen städse söka typer och symboler för andliga verkligheter, måste redan därigenom ledas till en hög uppskattning av den kristna traditionens *verba visibilia:* sakramenten bli naturliga, då hela naturen har sakramental karaktär. Men ännu bestämdare pekar den fromhetslinje, som vi senast följt, i samma riktning: om den nåd, som skall flöda in i oss, fylla oss, har något av substansens karaktär, om den kan lyfta vår natur upp i det gudomligas övernatur, så måste det ske genom naturliga vehiklar, vilka genom själva sin tillvaro vittna om hur den gudomliga övernaturen ingått i den mänskliga naturen. Så mycket mer då, som man här blott behövde följa de fornkyrkliga lärofäder, från vilka man redan undfått den mystiska gudsumgängelsens hemlighet och den ingjutna nådens tanke, och vilkas auktoritet redan den statiska kyrkoteorien inskärpt. Så mycket mer då, som de höganglikanska fäderna, själva ösande ur fornkyrkans tankevärld, här sett ett exempel. Så samverka den romantiska stämningen och den intensivt religiösa utvecklingen med traditionens och läroauktoritetens krafter att låta hela Oxfordrörelsens inre andliga utveckling resultera i en sakramental religionsform.

Nästan på varje punkt, där Pusey sysslar med det gudomliga inneboendet, går han vidare till att peka på sakramenten som medlen för dess vinnande. Är vår rättfärdiggörelse ett tillägnande av den uppståndne Herrens härlighet, så äro sakramenten »de kanaler genom vilka ... Han förmedlar dessa övermåttan stora gåvor till oss. De äro hans liv och död på en gång ... Allt vi hava, hava vi i Honom genom att bli Hans lemmar. Och vi bli och bevaras Hans lemmar genom Hans

[1] *Sermons preached in St. Saviour's Church, Leeds,* s. 302 f.

sakrament. Det ena infogar i oss, det andra gör oss till det, som däri gives de trogna, Kristi kropp.»[1]

Ehuru de tankegångar vi senast följt, osöktast leda över till nattvarden, måste vi först stanna vid läran om dopet, som är väsentlig för begripandet av traktarianismen, särskilt i dess äldre fas. Vi ha sett, hur *baptismal regeneration*, läran om pånyttfödelsen i dopet, från början var ett lösensord, och likaså hur dopet blir rättfärdiggörelsens medel i Newman's anglikanska dogmatik.

Under 1800-talets första årtionden hade frågan om pånyttfödelsen i dopet blivit föremål för en livlig diskussion. Det var snarast evangelikalismens omvändelse- och bättringsförkunnelse, som hade givit denna lära dess intresse som det förnämsta skiljomärket mellan en objektiv och en subjektiv religionsform. Tidigare hade inom kyrkan såväl den högkyrkliga skolan med sin sakramentala läggning som den arminianska kunnat inlägga sina tankar i artiklarnas och liturgiens ord, även om det råder en oförneklig skillnad mellan att som biskop Bull tala om pånyttfödelsen i dopet som ett delaktiggörande i den gudomliga naturen[2], eller att med det »grafting into Christ», varom artiklarna tala, blott avse upptagandet i den synliga kyrkan, en formell pånyttfödelse, som är föga mer än ett talesätt och väl att skilja från den inre förnyelsen.[3] Den senare högkyrkligheten, för vilken »baptismal regeneration» fick sin betydelse som en garanti för den objektiva religionen gentemot evangelikalismen, byggde väsentligen på Waterland's kyligt ortodoxa formulering,

---

[1] Pusey, *Sermons during the Season from Advent to Whitsuntide*. s. 220. Jfr s. 55 f. Newman talar i sin predikan om dopet av 1835 *Regenerating Baptism* (i *Parochial and plain Sermons*, III: 19, s. 278) om kyrkans sakrament såsom bärare av en andlig kraft, i motsats mot deras judiska förebilder: »and these mysteries are not mere outward signs, but (as it were) effluences of His Grace developing themselves in external forms, as Angels might do when they appeared to men».

[2] Citat i *Tract 76: Catena Patrum, II. Testimony of Writers in the later English Church to the Doctrine of Baptismal Regeneration*, s. 33. Jfr ibid. citatet från Beveridge s. 39: »Neither doth the Spirit of Christ only follow upon, but certainly accompanies the Sacrament of Baptism».

[3] Se W. Goode, *The Doctrine of the Church of England as to the Effects of Baptism in the Case of Infants* (London 1849), s. 444. Det är typiskt, att denna förf. kunnat uppställa sin egen *catena patrum*, delvis med citat från samma skriftställare, som använts i *Tract 76* — för att belägga en rakt motsatt uppfattning.

som knappast utesluter någon av de båda ovan antydda tolkningarna.[1] Den förnämsta förkämpen för läran om *baptismal regeneration* vid 1800-talets början var R. MANT (sedermera biskop av Killaloe på Irland), som i sina Bamptonföreläsningar *An Appeal to the Gospel* av 1812 hade gjort dopet till rättfärdiggörelsens medel.[2]

Det kastar ett egendomligt ljus över dessa tankars aktualitet, att redan innan frågan om pånyttfödelsen i dopet genom *Tracts for the Times* blivit brännande, hade Edward Irving gjort en starkt objektivt-sakramental uppfattning på denna punkt till en av huvudpunkterna i sin förkunnelse, där det apokalyptiska draget förenas med en kyrklig traditionalism och en hög tanke om det kyrkliga ämbetet, som har slående likhet med Oxfordrörelsens.[3] Även hos honom var en djup övertygelse om inkarnationens realitet sakramentalismens förutsättning. För honom äro syndernas förlåtelse och den Helige Andes inneboende dopets reala följder — även om hos honom syndaförlåtelsen står i förgrunden mer än i Oxfordrörelsen.[4] Dopet innebär ett verkligt infogande i Kristus. »Från dopets ögonblick och sedan alltjämt till skilsmässan mellan själ och kropp borde vi betrakta vår kropp som ett rent och fläckfritt föremål, i vilken den Helige Ande tagit sin bostad, och som av Honom får kraft att leva Kristi liv och hålla Guds bud utan vank».[5] Det må också i detta sammanhang erinras om hur vi även på andra håll inom de religiösa rörelser under 1800-talet, som befruktats av roman-

[1] *Tract 76*, s. 46. WATERLAND skiljer mellan en passiv och en aktiv pånyttfödelse, liksom mellan *regeneration* och *renovation*. *The Works of the Rev. Daniel Waterland*, Vol IV (Oxford 1823), s. 346 ff. (i avhandlingen *Regeneration stated and explained according to Scripture and Antiquity*).

[2] STORR, *Development of English Theology*, s. 76. Jfr GOODE, a. a., s. 486. MANT hade också förkunnat *baptismal regeneration* i en av S. P. C. K:s *Tracts*, i samband därmed hade vissa tidigare av sällskapets traktater, där en motsatt ståndpunkt hävdats, antingen undertrycks eller korrigerats.

[3] Se mrs. OLIPHANT, *The Life of Edward Irving Illustrated by his Journals and Correspondence* (4 uppl. London 1865) och TH. KOLDE, *Edward Irving. Ein biographischer Essay*. (Leipzig 1901).

[4] E. IRVING, *Homilies on the Sacraments*. Vol. I. *On Baptism* (London 1828), s. 434 ff.

[5] A. a., s. 435.

tiken, möta besläktade tankar om dopet som den objektiva nådens redskap. Blott ett namn må här nämnas: Grundtvigs.[1]

I Newman's personliga utveckling blir denna fråga avgörande: hans accepterande av läran om *baptismal regeneration* betecknar hans avfall från evangelikalismen. Det var närmast Hawkins, som här påverkade honom, men egendomligt nog uppger Newman, att medlet var ett arbete av evangelikal färg, som H. satte i hans hand: *Apostolical Preaching* av J. B. Sumner, vilken sedan en gång som ärkebiskop av Canterbury skulle ådraga sig de högkyrkligas förbittring genom att vägra att beivra Gorham's heresi i dopfrågan.[2] Hawkins och den äldre Orielskolans uppfattning av läran ifråga var säkert av det kyligt objektiva, snarare än av det rent sakramentala slaget. Så var det också som en garanti för det objektiva kyrkobegreppet, som denna lära först fick betydelse för Oxfordrörelsen. Att den från denna synpunkt sett konsekvent utvecklad måste leda till olösliga motsägelser, då dopets sakramentala giltighet enligt den mening, som blev den segrande inom fornkyrkan, var oberoende av den administrerandes ämbete, — även kättaredop var ju giltigt — detta synes man aldrig ha fullt insett.[3] Men uppfattningen av dopet undergick snart en etisk och religiös fördjupning.

En av de viktigaste konsekvenserna för den traktarianska fromheten av denna lära var den därav följande uppfattningen av synden efter dopet. Endast dopet meddelar en fullt effektiv syndaförlåtelse. Den som besudlat dopdräktens vithet, kunde aldrig fullt vinna den åter.[4] Detta bidrar till att förstärka den

[1] För Grundtvigs uppfattning av den objektiva pånyttfödelsen i dopet se t. ex. predikan *Troen og Daaben* i *Christelige Prædikener eller Söndags-Bog*, II, (Köpenhamn 1827), s. 246 ff.

[2] *Letters and Correspondence*, I, s. 119 ff. (uppl. 1903, s. 105 ff.); *Apologia*, s. 8 f. (uppl. 1908).

[3] Denna fråga beröres av Pusey i *Tract 67*, (4 uppl.), s. 240, utan att han dock synes varsebli dess betydelse och dess konsekvenser.

[4] Se Pusey i en predikan *God's Glories in Infants set forth in the Holy Innocents* i *Plain Sermons*, III, s. 272: »Some, it is hoped, in every congregation have yet in the main, the innocency once bestowed upon them; and if most of us have, too probably, tarnished our baptismal purity, have in different degrees stained the white robe given us, and cannot for the most part, pretend to the blessedness of those, 'who have not defiled their garments, and they shall walk with Me in white, for they are worthy', but most have lost some portion of their crown; yet to all is something left.

stämning av ängsligt aktgivande på det egna livet, av skrupulös och bävande noggrannhet, som vi funnit utgöra en av den traktarianska fromhetens grundelement. Härtill ha också de stundom uppdykande tankarna på möjligheten av ett fullkomligt liv (t. ex. hos Froude) anknutit. Exemplen överflöda, det må vara nog att här erinra om hur Newman på sin »anglikanska dödsbädd», då hans blick skärpts för ytligheten hos många av hans tidigare medlöpare, och han kräver en strängare religion, ser grundfelet framför allt i försummelse av läran om synden efter dopet.[1] Men i samband härmed fördjupas den rent sakramentala uppfattningen av dopet som ett medel för Guds inneboende, för den ingjutna nåden. Båda dessa sidor, liksom över huvud taget hela den traktarianska läran om dopet, utfördes av Pusey i hans *Scriptual Views of Holy Baptism*[2] på ett sätt, som blev bestämmande för hela skolan, och som genljuder i snart sagt alla predikningar om dopet.[3]

Det är för vårt syfte knappast av nöden att ingå i ett utförligare referat av denna Pusey's så väl till form som innehåll synnerligen tungrodda avhandling. Det rent historiska godset, polemiken mot den reformerta, framförallt Zwingliska dopuppfattningen, under det att Luther i detta sammanhang (det gäller då egentligen dopets karaktär av ett mystiskt iklädande av Kristus), vinner författarens gillande, den utförliga patristiska orienteringen, allt detta ha vi här att lämna åsido för att endast framhålla två huvudmoment, vilka, ehuru de av Pusey ställas i nära samband med varandra, dock återspegla de båda huvudpolerna inom Oxfordrörelsen: å ena sidan dopet som ett objektivt verkande nådemedel, å den andra dess mystiska innebörd som ett införlivande i Kristus, ett medupplevande av

If we have not the original purity of our white robes, we may wash their spots with our tears, and He will cleanse them with His precious Blood.»

[1] *Newman's Correspondence with Keble and others* (brev av den 12/9 1842): »There will be no good ... anywhere, till the doctrine of post-baptismal sin is recognised».

[2] *Tracts for the Times*, nr. 67, 68, 69. Av dessa tre kom endast 67 att utgå i nya upplagor, delvis omarbetade, 1839, 1840 och 1842 (den sista med titeln *The Doctrine of the Holy Baptism as contained in the Scripture and thence enlarged upon by the Fathers*. LIDDON, *Life of Pusey* I, s. 352 ff.)

[3] Bland tidigare uttryck för läran om dopet må här endast nämnas Newman's predikningar om *Regenerating Baptism* och *Infant Baptism* i *Parochial and plain Sermons*, III: 19 och 20.

Hans död och uppståndelse. Det är den förra synpunkten som uttryckes i slagordet *baptismal regeneration*. Även om dopet i Skriften ej uttryckligen framhålles som pånyttfödelsens verktyg, sammanställas det dock därmed på ett sätt, som lägger denna slutsats nära.[1] Så verkar dopet ej blott en yttre förändring, utan det inre livets födelse, »en ny, verklig, ehuru icke fysisk början, en verklig, ehuru osynlig existens — och ehuru verkad genom en osynlig *agens*, likväl (då den icke förkväves) känd i sina verkningar, liksom de osynliga vindarnas verkan förnimmes». Ingen subjektiv förvandling kan jämföras med den födelse från ovan, som dopet skänker: »det är ej blott skapandet av ett nytt hjärta, nya känslor, nya begär, och *liksom* en ny födelse, utan det är en verklig födelse från ovan eller från Gud, en gåva, som kommer ned från Gud och gives åt tron genom dopet, men likväl är det icke trons verk utan verkan av 'vatten och Helige Ande', den Helige Ande givande oss ett nytt liv i den källa, som öppnats av Honom, och därigenom att vi däri födas av Honom, alldeles såsom vår Välsignade och Inkarnerade Herre till köttet föddes av Honom i Jungfruns liv.» Väl äro tro och ånger gåvans villkor, goda gärningar och ett nytt liv dess följder, men i sig självt är dopet »en gåva av Gud, ej att sammanblanda med eller begränsa till någon av dess frukter (såsom hjärtats förvandling eller omvändelse), utan obegränsad och ofattlig såsom det stora mysterium, från vilket det flödar, Förlossarens, Guds evige välsignade sons mandomsanammelse».[2] Här formuleras med all önsklig energi den objektivt kyrkliga ståndpunkten, som också på andra ställen framträder med stor klarhet. Dopet är ett sakrament, därför att det giver något i sig självt, i motsats till den protestantiska tankegång, som gör den rätte mottagarens tro till den konsekrerande principen, till det som verkligen »för ned Kristus till varje individs hjärta».[3] Konsekvensen av denna lära är, att barndopet ej kan vara något sakrament alls, då den verkliga konsekrerande principen här saknas. I motsats härtill

[1] *Tract 67*, 4 uppl., s. 25 f.

[2] A. a., s. 47 f. Newman talar i en predikan *The Gift of the Spirit* om hur den kristna kyrkan äger en »especial glory» och »dreadfulness», och om hur denna »glory» kommer den kristne till del i dopet: »By this new birth the divine shekinah is set up within him, pervading soul and body». (*Parochial and plain Sermons*, III: 18, s. 266 f.)

[3] *Tract 69*, s. 176 ff.

tvekar ej Pusey att kalla dopet för ett *opus operatum*, men anser sig tillräckligt garderad mot Rom genom att tillägga, att detta dock endast uttrycker en sida därav. Vad barndopet angår, är visserligen ej sakramentets väsen beroende av mottagarens tro, den nåd det erbjuder är lika verklig, även om mottagaren ej är beredd; men det göres ej heller verkningslöst genom frånvaron av individuell tro hos barnen, ty enligt fornkyrkans lära mottaga dessa nåden i kraft av kyrkans tro.[1] Detta gör objektiviteten fullständig, då samma gudomliga institution, som förvaltar nådemedlet, även kan ersätta de individuella villkoren för dess rätta mottagande. Det var just nyare tiders villfarelse att ha flyttat tyngdpunkten från Gud till människan, att de i de handlingar, vari Han ingjuter i oss, som en livgivande kraft, delaktigheten i Kristi kors och uppståndelse, blott ville se yttre motiv, som på ett naturligt sätt liksom andra motiv påverka viljan.[2]

Dopets gåva är sålunda, ehuru i grunden en, dock tvåfaldig: syndernas fullständiga förlåtelse och föreningen med Kristus. Väl är ej dopets syndautplånande verkan skarpt begränsad till själva ögonblicket för dess undfående, men dock ges det utom dopet intet »fullständigt avtvående» av synden i detta liv.[3] Varje synd efter dopet försvagar döpelsenådens verkan, och den, som en gång fallit ur denna nåd, kan ej mer nå samma ställning som den, som bevarat dopets vita skrud obefläckad.[4] Vi ha förut sett, hur denna tankegång bidragit att skärpa syndakänslans allvar i den traktarianska fromheten och framkallat en egendomligt accentuerad botstämning, vars frändskap med evangelikal religiositet ej upphäves av den dogmatiska motiveringens olikhet.[5] Den återger måhända blott åt

[1] A. a., s. 153. Det förtjänar att understrykas, att sålunda Pusey synes stå främmande för den senare katolska läran om *infusio fidei* genom dopet, som också går igen hos Luther i *De Captivitate Babylonica* (W. A, VI, s. 538), här sammanställd med tanken på den frambärande kyrkans tro: »per orationem Ecclesiæ offerentis et credentis, cui omnia possibilia sunt, et parvulus fide infusa mutatur et renovatur»).

[2] *Tract 67*, 4. uppl., s. 91 f.

[3] *Tract 68*, s. 63.

[4] A. a., s. 48 f. och 53.

[5] Det torde vara ett faktum, att Pusey's betonande av läran om »postbaptismal sin» kraftigt bidrog till att inom kyrkan väcka en botgöringens ande. Se LIDDON's *Life of Pusey*, III, s. 371 f.

den traktarianska förkunnelsen ett djup och allvar, som evangelikalismen i sin senare form förlorat.[1] Men den höga uppskattning av boten, som synes vara en följd härav, för Pusey in i en svårighet, som ingalunda blott är av logisk och formell art: det gäller lika mycket en oövervunnen motsats mellan hans egen fromhets båda huvudelement. Svårigheten förminskas icke genom det patristiska material, som indrages, då den statiska uppfattningen av fornkyrkan förblindar förf. för de motsatser och den utveckling, som rymmas därinom. Det är typiskt, att därvid Hermas' botuppfattning anföres; i vissa avseenden torde den stå den traktarianska ganska nära: boten finnes att tillgå, men blott som en reservutväg för den, som ej förmått bevara dopskruden ren — vilket för traktarianerna liksom för urförsamlingen stod ej blott som ett ideal utan i viss mån som möjlighet; men den, som befläckat den genom »postbaptismal sin», han hade att hålla sig till ånger och bot, men blott »som en planka efter skeppsbrottet».[2] Men å andra sidan är Pusey synnerligen angelägen om att hävda en hög uppskattning av omvändelsen, även om han ej vill om densamma använda uttrycket »regeneration». Den har ej dopets förmåga av en plötslig förvandling, av övernaturlig nyfödelse, utan den är en långsam process, som blott kan delvis återställa »dopets hälsa».[3]

Till belysande av omöjligheten av dopets upprepande anföres det patristiska argumentet, att ett sådant upprepande

---

[1] Pusey anser, att samtidens kyrka har förlorat »that knowledge of the reality and hatefulness of sin, and of self as a deserter of God, that vivid perception of Heaven and Hell, of the essential and eternal contrast between God and Satan, sin and holiness, and of the dreadful danger of having again fallen into the kingdom of darkness after having been brought into that of light, and God's dear son — it is this we have lost... We are in a lethargy... Until we lay deeper the foundations of repentance, the very preaching of the cross of Christ becomes but a means of carnal security». *Tract 68*, s. 62.

[2] A. a., s. 70. Jfr häremot Luther i *De Captivitate Babylonica:* W. A. VII, s. 529: »Simul vides, quam periculosum, immo falsum sit opinari, pœnitentiam esse secundam tabulam post naufragium, et quam perniciosus est error putare, per peccatum excidisse vim baptismi et navem hanc esse illisam».

[3] PUSEY, a. a., s. 71 ff. Under det att boten ej kan utplåna syndens märken, är dopet den nya människans ikladande (s. 56). En verklig bot och ånger är ej heller någon lätt sak, som författaren visar med en rad fornkyrkliga citat ej minst från Tertullianus (s. 58).

skulle vara att »korsfästa Guds son på nytt».[1] Detta uttryck för rakt in i den mystiska uppfattning av dopet, som hos Pusey ligger sida vid sida med den objektivt institutionella, utan att deras inre tvedräkt blivit medveten för författaren. Dopets djupaste värde för honom ligger förvisso däri, att det »inskriver i Kristi kropp», ej blott som ett formellt inlemmande i den synliga kyrkan, utan genom att göra själen till ett med Frälsaren, delaktig av Hans död och uppståndelse. Då han gör till sina och instämmer i de patristiska utläggningarna av Pauli ord om dopet som ett begravande med Kristus och en uppståndelse med honom, så blir det ej blott ett opersonligt eftersägande, utan dessa tolkningar stå i djup samklang med hans egen religiösa grundstämning.[2] Dopet är en den innerligaste förening med Herrens korsfästelse. »Det skulle vara mycket att bli begraven med Honom, liksom Han, men det är mera att bli deltagare i Hans begravning och korsfästelse; att bli (så att säga) med-begraven, med-korsfäst; att bli innesluten i, omsvept så att säga, av Hans begravning och korsfästelse, och upptagen i Hans egen grav».[3] Och detta är enligt Paulus, vad som sker i dopet, att vi infogas i Hans död, och att vår gamla människa hänger på Hans kors. »Det är en bestämd identifiering med vår Herre; och så är också vårt vandrande i ett nytt liv ej resultatet av något än så kraftigt motiv, utan av 'Hans uppståndelses kraft'». Det står väl i överensstämmelse med den mystiska grundstämning, ej utan ett visst kvietistiskt drag, som ger åt dessa tankar deras egentliga innehåll, att människans passivitet vid dopet understrykes: det är alltsammans Guds verk och gåva, inflödet av Hans rikedom. »Vi hade ej mera att göra därmed, än en människa har att göra med sin egen begravning eller korsfästelse, mycket mindre kunde vi förena oss med vår Frälsares död eller innesluta oss i Hans kors, utan vi uppgåvo oss själva till Gud, för att Han skulle verka detta

[1] A. a., s. 50 ff.

[2] Här är överensstämmelsen med Luther påfallande. Jfr *De Captivitate Babylonica* (W. A., VI, s. 534): »Quod ergo baptismo tribuitur ablutio a peccatis, vere quidem tribuitur, sed lentior et mollior est significatio quam ut baptismum exprimat, qui potius mortis et resurrectionis symbolum est... Peccator enim non tam ablui quam mori debet, ut totus renovetur in aliam creaturam, et ut morti ac resurrectioni Christi respondeat».

[3] *Tract 67* (4. uppl.), s. 75.

i oss, och 'genom dopet' säger Aposteln, verkade Han det».[1] Orden om att ikläda sig Kristus, bli Hans lemmar, vara i Honom, få för Pusey något av samma realitet, som de tvivelsutan från början ägde på apostelns läppar. »Men sålunda få orden en mycket fruktansvärd mening; ty om att hava påtagit oss Kristus, att vara iklädda Honom, gör oss till Guds barn, så gör det oss så därigenom, att vi äro gjorda till Kristi lemmar: . . . Var och en av oss, som har blivit döpt, har därigenom blivit införlivad i Kristus, och så gjord till en lem och en del i Guds son, har del i Hans barnaskap, och är själv ett Guds barn, så att hädanefter ser Fadern på Honom, ej som det han i sig själv är, utan såsom varande i och en del av Hans älskade son, och älskar honom med en del av den outsägliga kärlek, varmed han älskar sin son».[2] Och så är denna förening med Gud i Kristus genom dopet framför allt Guds gåva. Och så är det en falsk andlighet, som genom sitt förakt för det yttre berövar Guds gåva dess objektivitet. Kritiken av »lagiska» ordningar sätter själv en lag i den fria andegåvans ställe.

Det är värt att observeras, hur fjärran en dylik tankegång står från varje förtjänstlära, hur sakramentalismen här ytterst avser att hävda den gudomliga nådens objektivitet och frihet, att ställa människan som den allena mottagande, med undanskjutande av alla subjektiva betingelser, som blott alltför lätt kunna inkräkta på det område, som i den intensiva religionens värld tillhör den store Givaren ensam. Pusey's dopuppfattning är också tvivelsutan på det närmaste förbunden med den paulinska. Och det är till denna han lämpar de patristiska utläggningarna. Väl har han ej heller här varseblivit den fornkyrkliga uppfattningens utveckling eller motsättningarna inom densamma. Men han synes instinktivt ha avstått från att låta sig föras till den augustinska dopuppfattningens hela kärvhet, liksom han står främmande för den senare katolska utvecklingen på denna punkt. Närmast kommer han väl den tidigare lutherska dopläran, fast även här den karaktäristiska motsättningen ej får förbises: snarast framstår hos Luther dopets objektiva art ännu starkare, det är oryggligt som Guds löften, förblir genom hela livet den oåterkalleliga underpanten på Hans nådesvilja.

[1] A. a., s. 96.
[2] A. a., s. 112.

Trots dessa tendenser att även i dopuppfattningen spränga den statiska ramen är dock, som förut antytts, dopets centrala ställning betecknande för en tidigare fas av traktarianism, då begreppet »baptismal regeneration» ännu ägde en särskild aktualitet, som gränsmärke mot evangelikalismen. Men i samma mån som den mystiska religionsuppfattningen vinner övertaget, måste denna ställa det sakrament i förgrunden, vari man såg kanalen för den gudomliga nådens städse förnyade inflöde. Dopet var dock knutet en gång för alla till en punkt i det förgångna, nattvardens andliga vägkost stärkte den progressiva fromhetens pilgrim på varje steg av hans färd.

Lika litet som i fråga om dopet är den traktarianska nattvardsuppfattningen utan rot i gammalanglikansk tradition.[1] Redan på tröskeln till den karolinska höganglikanismen visar biskop Andrewes i sina predikningar, hur den tanke på gudomligt inneboende, som präglar en av den anglikanska liturgiens innerligaste böner, ligger på botten i dennas nattvardsuppfattning, formales med ett naturartat nådesbegrepp och finner sin anknytning i inkarnationstanken. Nattvarden är sålunda för Andrewes ett medel att bli delaktig i den gudomliga naturen, liksom ett medel för »divine indwelling» hos människan, »varigenom 'Han kan bo i oss, och vi i Honom', Han tagande vårt kött och vi mottagande Hans Ande; genom Hans kött, som Han tog av oss, mottagande Hans Ande, som Han meddelar oss; så att, liksom Han genom det, som var vårt, blev *consors humanæ naturæ,* så också vi genom det vi mottaga av Honom skulle bli *consortes divinæ naturæ*».[2] Kristus är för Andrewes närvarande i sakramentet, liksom han vid inkarnationen var närvarande i krubban, nattvarden är också för honom i viss mening ett offer (som ju redan den anglikanska liturgien utsäger), men till försvar mot Rom intar redan han den ståndpunkt, som sedan blir den typiskt höganglikanska: att betona Kristi verkliga närvaro som ett faktum, men avstå från att förklara sättet för denna Hans närvaro.[3] Denna ståndpunkt upptas och utvecklas sedan närmast av Laud i direkt polemik emot transsubstantiations-

[1] En grundlig och fullständig historisk orientering över den anglikanska nattvardsuppfattningen har givits av DARWELL STONE, *A History of the Doctrine of the Holy Eucharist,* 2 voll.; London 1909.

[2] Citerat efter STONE, a. a., II, s. 256.

[3] A. a., II, s. 264.

läran, men under energiskt hävdande av »the true substantial presence of Christ».[1] En viss divergens gör sig emellertid gällande mellan denna Laudska riktning, som knappast torde ha velat göra den reala närvaron beroende på några subjektiva förutsättningar, och en mera receptionistisk uppfattning, som företrädes exempelvis av Thomas Morton († 1659 som biskop i Durham)[2] och Thomas Jackson († 1632 som president för Corpus Christi College i Oxford),[3] även Hammond († 1660, i fängelse under republikens tid) står teoretiskt på samma grundval.[4] Ehuru de år 1662 gjorda ändringarna i The Book of Common Prayer ytterligare accentuerade den verkliga närvaron, uteslutes dock ej en receptionistisk tankegång,[5] och även hos Cosin, som dock hävdar nattvarden som ett »commemorative sacrifice», begränsas den verkliga närvaron till deras själar, som komma i tro och rätt förberedda.[6] Även Jeremy Taylor's teoretiska nattvardslära torde varit av liknande slag, men genom större mystisk fördjupning, koncentration på nattvardens samband med inkarnationen, även en tydlig släktskap med de alexandrinska fädernas fromhet, är han i detta som i andra avseenden måhända den bäst utpräglade typen för den senare karolinska anglikanismen. Samma drag utmärka också Ken's nattvardsuppfattning. Bull och Beveridge stå honom nära, ehuru sinsemellan något avvikande på denna punkt. Men höjdpunkten inom den pre-traktarianska anglikanismen nås hos *non jurors:* deras uppfattning fick sitt uttryck i ett arbete av JOHN JOHNSON, som redan genom titeln anger sin tendens: *The unbloody Sacrifice and Altar, unveiled and supported, in which the Nature of the Eucharist is explained according to the Sentiments of the Christian Church in the four first Centuries* (första upplagan av 1714).[7] Law's mystiska fromhet fick näring i denna nattvards-

[1] A. a., II, s. 268 ff.
[2] A. a., II, s. 283 ff.
[3] A. a., II, s. 293 ff.
[4] A. a., II, s. 297 ff.
[5] Även om det kan sägas om dessa ändringar liksom de 1604 företagna ändringarna i katekesen, att de »incline towards the doctrine that the body and blood are present in the Sacrament at consecration and before reception». STONE, a. a., II, s. 354 f. Å andra sidan saknade en rent reformert nattvardsuppfattning ej representanter (såsom J. Hales), men icke ens Westminsterkatekesen lämnade den receptionistiska uppfattningens grund.
[6] STONE, II, s. 322.
[7] A. a., II, s. 474.

uppfattning.[1] Även i bröderna Wesley's hymner återklinga stundom de sakramentala tankar, som varit så betydelsefulla för deras ungdoms fromhetsliv. Medan Waterland här som i fråga om dopet går en slags normalteologisk medelväg, under avvisande av alla ytterligheter, ljuda alla den höganglikanska nattvardsfromhetens djupaste toner, rikare än kanske någonsin före Oxfordrörelsen, hos »nyanglikanismens förelöpare», Alexander Knox.[2] Vi ha redan förut sett, hur han sätter den engelska kyrkans nattvardslära i samband med den tidigare katolska (före transsubstantiationslärans genombrott), och hur han bland reformatorerna i Ridley såg målsmannen för en djupare sakramental uppfattning än Cranmer's. Men vad som framför allt här har betydelse för oss, är den djupt mystiska uppfattning, åt vilken han ger uttryck, och som hämtar sin kraft i tanken på nattvardens samband med inkarnationen, dess förmedlande av den »inkarnerade Gudomens särskilda inflytelser». Han förutsätter sålunda ett naturartat nådesbegrepp: »Och då vi tro ..., att Han, som var Gud över allt, förenade sig själv med något så lågt som mänskligt kött för att bli källan till dessa inflytelser, så behöva vi sannerligen icke ifrågasätta antagligheten av att han förmedlar dessa inflytelser genom några andra av sina egna händers verk, som han ansåg lämpligt att utse därtill».[3] Och den vältaliga form, han stundom kan ge åt denna tanke på Kristi närvaro i sakramentet som en direkt motsvarighet till Hans mänskliga jordeliv, bär tydligt prägeln av att det här gäller icke en skolastisk tankelek, utan en levande fromhets uttryck.[4]

Sådan är den bakgrund, mot vilken vi ha att se Oxfordrörelsens nattvardsuppfattning. Vi kunna här skönja en dualism,

[1] A. a., II, s. 493 ff.

[2] Sin nattvardsuppfattning har han nedlagt framför allt i sitt *Letter to S. Harford, Esq., prefatory to the Treatise on the Eucharist, on the Use and Import of the Eucharistic Symbols* samt i *Postscript to the Treatise on the Eucharist*, båda i *Remains*, vol. II.

[3] *Remains*, II, s. 206.

[4] »Let us recognise the same spirit of meek majesty, which veiled its transcendent brightness, in the mystery of the incarnation, as still continuing the like gracious condescension, in the mystery of the Eucharist; and let us joyfully and reverently approach to do homage to our King, who in this his peculiar institution, comes to diffuse benediction in His mystical Zion, with the same apparent lowliness, as when, in conformity with the divine prediction, He entered His literal Jesusalem, 'sitting upon an ass, and upon a colt, the foal of an ass'». (A. a., II, s. 221 f.).

i viss mån svarande mot den vi iakttagit ifråga om den högkyrkliga dopuppfattningen: å ena sidan läran om den verkliga närvaron som den rättrogna högkyrklighetens insegel, å den andra ett fördjupande i nattvardens mystiska innebörd som ett medel för den gudomliga nådens inflöde i människan och för individens uppgående i gudomen. Måhända skulle man kunna göra gällande, att det här, i motsats till i fråga om dopet, är den rent religiösa sidan, som, i sammanhang med den mystiska religionstypens fulla utveckling och i mångfaldig påverkan från fornkyrkan, först kommer till sin rätt, och att det kyrkligt objektiva betraktelsesättet först senare tillgodogör sig nattvardsfromhetens sålunda redan vunna fördjupning — med de ödesdigraste konsekvenser. Väl är det sannolikt, att LIDDON har rätt, då han meddelar uppgiften, att Pusey från sin moder som en dyrbar arvklenod mottagit läran om »the real presence»,[1] väl genomandas *The Christian Year* av en sakramental stämning, som hämtat näring i den högkyrkliga traditionen lika väl som i den Wordsworth'ska natursymbolismen,[2] väl återspeglas hos Palmer den äldre höganglikanismens nattvardslära.[3] Men allt detta har under den tidigare Oxfordrörelsen på ett slående sätt förblivit dött gods. I serien av *Tracts* är det först genom omtryck från Beveridge och Cosin, som frågor rörande nattvarden komma fram (*Tracts 25—28*), och sedan åter (år 1837) genom en *catena* av äldre anglikanska teologer.[4] Då Newman 1838 i ett par predikningar behandlar nattvarden, får man intrycket av att ämnet ej verkat i högre grad inspirerande på honom: den ena, *The Gospel Feast*,[5] sammanför en del bibelställen, som typologiskt kunna tydas på nattvarden, och fogar härtill en ganska matt avslutning. I *The Eucharistic Presence* ges en rätt torr framställning av den korrekta läran om en Kristi närvaro, som är verklig, utan att vara köttslig, under avvisande alltså av

[1] *Life of Pusey*, I, s. 7.

[2] Likväl är det svårt att frigöra sig från misstanken, att ändringen i dikten *Gunpowder Treason* från »present in the heart, not in the hands» till ». . . as in the hands», trots de andra tolkningsförslag, som erbjudits, i själva verket återspeglar övergången från en receptionistisk till en helt objektiv lära om den reala närvaron.

[3] Jfr STONE, a. a., II, s. 521 ff.

[4] *Tract 81: Testimony of Writers in the later English Church to the Doctrine of the Eucharistic Sacrifice.*

[5] *Parochial and plain Sermons*, VII: 12.

transsubstantiationen, men här tillfogas en typiskt traktariansk varning för att försumma detta nådemedel: det kan rymma mer än vi nu se däri.[1]

Det är Pusey's av det gudomliga inflödets, det gudomliga inneboendets tankar behärskade fromhet, som blir den mark, där den till nattvarden knutna sakramentalismen rätt blomstrar upp. Det hade knappast behövts det i detta sammanhang ovanligt starka inflytandet från fornkyrkan för att framkalla detta.

Att det var Pusey's predikan *The Holy Eucharist a Comfort to the Penitent*,[2] som kom universitetets myndigheter att reagera våldsammare än inför något, som dittills förefallit under Oxfordrörelsen, är synnerligen belysande, så mycket mer som de sex doktorerna knappast torde ha kunnat åberopa giltiga grunder i sin kyrkas bekännelse för den fällande domen. Vad som skedde var den protestantiska anglikanismens reaktion mot vad man instinktivt kände som en annan andes barn. Den sakramentala mystiken hade hos Pusey direkt närts genom beröringen med fornkyrkan. Den låg ej utanför de engelska reformatorernas synfält: ur de anglikanska homilierna kan Pusey anföra där citerade patristiska uttryck, som stödja hans egen uppfattning (»a deifical Communion» ... »the food of immortality»); men hos det begynnande 1800-talets anglikanska genomsnittsteologi hade den protestantiska religionstypen ytterligare utpräglats i anti-mystisk riktning efter att ha passerat rationalismens skärseld. Genom att fördöma Pusey karaktäriserade den sig själv.

I Pusey's dömda predikan och i andra, som lämpligen kunna sammanställas med denna,[3] möta oss uttryck för den patristiska, särskilt den grekiska fornkyrkans religionsuppfattning, som sällan i nyare tid torde ha varit intensivare eller mer äkta.

Nattvardens gåva är ej, som dopets, i första hand syndernas förlåtelse, utan underhållande av ett liv, som redan givits. »Do-

[1] »Let us fear, lest a real though invisible work of power being vouchsafed to us, greater far than that of the loaves ... we lose the benefit of it by disbelieving it». A. a., VI: 11, s. 145.

[2] *A Sermon preached before the University in the Cathedral Church of Christ, in Oxford, on the fourth Sunday after Easter.* Oxford 1843.

[3] Så t. ex. *The Christian's Life in Christ* och *Heaven the Christian's Home* i *Sermons during the Season from Advent to Whitsuntide* och bland Leedspredikningarna särskilt *Loving Penitence* och *Glory of the Body*.

pet inympar i det sanna vinträdet; den heliga nattvarden överför dess rikedom och fullhet till de sålunda inympade grenarna».[1] Men huvudsaken är, att det är en verklig gåva som förmedlas, en real livssubstans, som ingjutes. Hela läran om nattvarden sammanfattas med en obarmhärtig energi, som synes finna glädje i paradoxen för dess egen skull. »Han är det levande Brödet, emedan Han kom ned från Himmelen, och såsom varande en Gud tillsammans med Fadern har Han liv i sig själv, såsom Fadern har liv i sig själv; detta liv alltså, som Han är, meddelade Han åt det kött, som Han tog upp i sitt eget väsen, ja, som Han tog så helt, att Skriften säger, att Han blev det, 'ordet blev kött', och då det så är en del av Honom själv, så heter det, att den, 'som äter mitt kött och dricker mitt blod', (Han säger själv de förunderliga orden), 'äter mig', och upptar sålunda i sig själv på ett outsägligt sätt sin Herre själv, 'bor' (så säger vår Herre) 'i Mig och jag i Honom', och då Han har Kristus inom sig, så ej blott skall han ha, utan han har redan 'evigt liv', emedan han har Honom, som är 'den ende sanne Guden och evigt liv', och så skall Kristus 'uppväcka honom på den yttersta dagen', emedan han har Hans liv i sig. Mottagande Honom i denna vår kropp, mottaga de, som höra Honom till, 'ett liv, som skall övergå t. o. m. på detta vårt förgängliga kött'; de hava inom sig Honom, som är liv och odödlighet och ofördärvlighet, för att utdriva eller för att låta uppgå i sig vår naturs dödlighet och död och fördärv, och de 'skola leva för evigt', emedan de äro gjorda ett med Honom, som allena 'lever för evigt'».[2] Det skulle ej behövts de citat från Cyrillus, Chrysostomus, från Irenaeus och Gregorius av Nazianz, som här överflöda, för att visa, var denna som det synes rent fysiska tankegång hör hemma.

Den inkarnerade sonens lekamen får också en gudomlighet, som närmast tar sig fysiska uttryck,[3] och den chalcedonensiska

[1] *The Holy Eucharist a Comfort to the Penitent*, s. 3. f.

[2] A. a., s. 7 f.

[3] Det heter i predikan *Loving Penitence* om synderskan, som tvådde Jesu fötter: »Her sin-defiled lips stained not the Holy, but the cleansing touch of that Flesh which He gave for the Life of the world, hallows them. He from the hem of whose garment virtue had gone forth to heal, He who was Himself that living purifying Form of fire, His sacred manhood filled with His Godhead which is a consuming Fire, touched her lips, and her

tvånatursläran blir i detta sammanhang ett tillfredsställande uttryck för mötet mellan gudomligt och mänskligt. Men då vår egen köttsliga natur blivit så upphöjd, att »Han, som är Gud, velat för alltid upptaga den i dess verkliga väsen, ehuru helig och obefläckad i Gud; då Han värdigats göra vårt kött till föreningsbandet mellan Skaparen och det skapade, upptagande det i sig själv, och Han nu boende i våra förgängliga kroppar ... hur skulle det då icke vara något övermåttan underbart med denna stackars förgängliga, lidande kropp».[1]

Denna substantiella förening mellan det gudomliga och mänskliga i den inkarnerade Herren är paradigmet för vår förening med Gud, och denna förverkligas genom vår delaktighet i Herrens lekamen och blod. Det är den kristnes strävan att »bli uppfångad inom inflytandet av den outsägliga kärleks mysterium, varigenom Fadern ville draga oss till den enhet med sig i Hans son, som är den eviga salighetens fullkomning, där vilja, tankar, känslor skola vara ett, emedan vi genom meddelande av Hans gudomliga natur skola vara ett. Men sådan är förvisso den katolska läran och den Heliga Skrifts bokstavliga mening, att det eviga Ordet, som är Gud, har tagit till sig vårt kött och förenat det oupplösligt med sig själv, och sålunda, där Hans kött är, där är Han, och då vi mottaga det, mottaga vi Honom, och genom att mottaga Honom förenas vi med Honom genom Hans kött till Fadern, och genom Hans inneboende i oss, dväljas vi i Honom och genom Honom i Gud.»[2] Så genomglödgas de naturartade tankegångarna av Gudslängtans lidelse. Pusey ställer i viss motsättning till varandra sakramentets båda förnämsta gåvor, den ena föreningen med Gud, »ingjutandet i oss av Hans Ande och liv och odödlighet, görande oss till ett med Hans förhärligade mänsklighet», den andra: syndernas förlåtelse, och det är karaktäristiskt, att det är den första, som har den djupaste innebörden för Honom.[3] Genom

iniquity is taken away and her sin purged». *A Course of Sermons ... preached in St. Saviour's, Leeds*, s. 8 f. Jfr också den mystiska uppfattningen av Kristi förhärligade kropp i Pusey's predikan *The Transfiguration of our Lord the Earnest of the Christian's Glory*, i *Plain Sermons by Contributors to the Tracts for the Times*, III, s. 226.

[1] A. a., s. 292.

[2] *The Holy Eucharist a Comfort to the Penitent*, s. 14.

[3] A. a., s. 25. *Sermons during Season from Advent to Whitsuntide*, s. 231 ff. Syndernas förlåtelse har i allmänhet för Oxfordskolan föga av den

att ta på sig vårt kött har Han helgat det till sin boning. Det är därför det är möjligt för Honom att bo i oss. Stor som Hans nåd var mot det gamla testamentets fromma, »men större är evangeliets under än det gamla testamentets» ... »Närmare är Allsmäktig Guds närhet till dem, som vilja mottaga Honom, än då Han vandrade med Adam i paradiset eller syntes sitta med Abraham eller tala med Moses ansikte mot ansikte, eller då den ängel, i vilken Han själv var närvarande, brottades med Jakob ... ja, närmare än när Hans lärjungar åto och drucko med Honom i köttet och gingo ut och in med Honom, eller Maria satt vid Hans fötter, eller Hans moder bar Honom i sina armar, eller St. Johannes låg vid Hans bröst, eller St. Thomas stack sin hand i Hans sida. Sådan närhet hade Judas också, som kysste Honom ... Den kristnes närhet har Han förklarat med orden: 'Vi skola komma till honom och taga vår boning hos Honom', i helighet, renhet, frid, salighet, renande kärlek.»[1]

Så kommer denna fromhet åter och åter tillbaka till inneboendets tanke — Kristus i oss, heter det, är evangeliets särskilda mysterium. Detta är själva mysteriet och saligheten i sakramenten: »att Kristus genom det ena band oss samman med sig själv; att Han genom det andra nedstiger till oss, att Han måtte bliva 'ett med oss, och vi med Honom'».[2] Så blir nattvarden själva himmelens port: »Var är den fromme nattvardsgästens själ? I himmelen eller på jorden? Förvisso icke på jorden, som den får lära sig att glömma genom den heliga ljuvhet, som strömmar ut över den, och den glädjens dagg, som uppfriskar den, därför att den är tvagen i Frälsarens blod».[3] Så föres kommunikanten in i den värld, där jorden och alla skapade ting försvinna från synfältet, där öronen äro »döva för alla ljud utom för Guds kärleks harmoni». Väl finnas också andra vägar för att träda i gemenskap med Gud. »Men liksom en ärkeängels liv är högre än maskens liv, ehuru båda uppehållas i sitt liv av Honom, så har Han i sin sakramentala nåds förråd en fullhet av liv och kärlek, en outsäglig närvaro, strömmar av glädje, en själsbetvingande, fruktansvärd närhet och

religiösa rikedom, som inom den profetiska religionens linje gjort detta uttryck till den förnämsta formeln för Guds självmeddelelse. Blott i enstaka fall kan Pusey, betecknande nog från Tauler, lära en djupare uppfattning härav.

[1] A. a., s. 238 f.

[2] A. a., (Serm: XXI: *Heaven the Christian's Home)*, s. 334.

[3] A. a., s. 336.

en hänförande förening, som är så olika vad Han meddelar på tidigare stadier, som ärkeängelns liv är olika vårt, stackars vanställda jordmaskar».[1]

Det torde knappast vara nödvändigt att ytterligare klargöra den nattvardsuppfattning, som möter oss i denna Pusey's tidigare förkunnelse. Dogmatiskt torde han icke lämnat den traditionellt anglikanska marken; de nya toner, som där hördes, stammade ej ur romersk, utan ur fornkyrklig katolicism. Den stegrade vördnad för själva elementen, som den senare nyanglikanismen alltmer klätt i från den romerska kyrkan lånade former, var främmande för den traktarianska sakramentalismen. Även om den återupplivat tankar, vilka senare använts för att motivera återinförandet av mässan utan allmän kommunion som en offer- och gudstjänsthandling av största värde, kände den dock ännu nattvarden endast som kommunion, och det var därigenom denna fick sin enastående betydelse som medlet för den gudomliga nådens inflöde, för delaktigheten i den förening av mänskligt och gudomligt, som först genom inkarnationen förverkligats.

Det återstår att i korthet utföra, huru denna sakramentalism, som vi sett utgöra den naturliga slutpunkten i den traktarianska religiositetens utveckling, gömmer frön till en flerfaldig utveckling. De kunna uttryckas i form av tre korollarier.

I. Den sakramentala åskådningen måste komma att reflekteras i en allmän högre uppskattning av gudstjänsten och kyrkorummet. Väl hade en sådan förberetts och delvis framkallats redan direkt av den romantiska stämning, som var en av Oxfordrörelsens grundfaktorer, om än ej den väsentligaste. Men under själva rörelsen är intresset för gudstjänstlivets yttre former av sekundär betydelse, huru ofta än saken framställts på motsatt sätt. Det är först den sakramentala religiositeten, som blir motivet till en ny omvårdnad om gudstjänstlivets former och heliga rum, ett motiv, som snart skulle visa sig ha en intensitet och en våldsamhet, som aldrig någon esteticism enbart kunnat framkalla. Det förefaller., som kunde man i förkunnelsen avläsa, hur ett mer obestämt andaktsbehov, ett krav på vördnad

[1] A. a., (Serm. XX: *Increased Communions)*, s. 322. Jfr Newman's predikan *Shrinking from Christ's coming (Parochial and plain Sermons*, V: 4): det är fruktansvärt att möta Gud i bönen, men mycket mera så i nattvarden, »for this is in very form an anticipation of His coming» (s. 56).

inför det av traditionen helgade efterhand tar bestämdare gestalt och slutligen koncentreras kring sakramentet.[1] När Newman 1834 predikar om *The Good Part of Mary*, klagar han över att tiden ej har behov av »hela det system av stilla andakt, helig betraktelse, frihet från världsliga omsorger», som Jesus prisar hos Maria.[2] Två år senare talar han om *Reverence in Worship* som något, som utmärker den kyrkokristne, under det att de frikyrkliga anse sig ha kommit Gud så nära, att »de ej behöva frukta alls eller lägga band på sina ord eller tankar, då de tilltala Honom ... De ha lärt sig att vara familiära och fria med heliga ting, nästan av grundsats».[3] Han hävdar, att »vi skola ej lägga an på former för deras egen skull, men vi måste behålla i minne, var vi äro, och då skola formerna på ett naturligt sätt komma in i vår gudstjänst. Vi måste i allt handla, som om vi såge Gud».[4] Dessa tankar komma åter, men mot bakgrunden av en apokalyptisk främlingsstämning, i en adventspredikan från samma år (*Worship, a Preparation for Christ's coming*).[5] Kyrkans ordningar skola hålla oss vakande

[1] Det är betecknande för den ovan påpekade förflyttningen av tonvikten från dopet till altarets sakrament, att Newman år 1833 i dopet framför allt ser medlet för det gudomligas närvaro hos människan. Detta är i en predikan *The Gift of the Spirit (Parochial and plain Sermons*, III: 18), där en starkt mystisk kyrkouppfattning kommer till uttryck: tanken på Andens närvaro i kyrkan måste »produce in us deeper and more reverent feelings towards the Church of Christ, as His especial dwellingplace. It is evident we are in a much more extraordinary state than we are at all aware of» (s. 270).

[2] A. a., III: 22, s. 332.

[3] A. a., VIII: 1, s. 6.

[4] A. a., s. 8. Denna tanke utföres närmare i en predikan *Reverence, a Belief in God's Presence*. Känslor av *fear* och *awe* »are the class of feelings we should have,— yes have in an intense degree — if we literally had the sight of Almighty God; therefore they are the class of feelings which we shall have, *if* we realize His presence». A. a., V: 2, s. 21 f. Känslan av Guds närvaro »is one of both joy and pain, or rather one far above either; a feeling of awe, wonder and praise, which cannot be more suitably expressed than by the Scripture word *fear*». (s. 26).

[5] Den eskatologiska bakgrunden för Oxfordrörelsens religiösa stämning får ej förbises. Newman väntar den plötsliga tillkommelsens dag — liksom världen plötsligt skapades (varje tanke på utveckling är honom här fjärran: »He began the world we see, not from its firsts seeds and elements, but he created at once the herb and the fruit-tree perfect ..., not a gradual formation, but a complete work»; a. a, VI, s. 269). Tiden mellan Kristi första och andra ankomst har blott en relativ verklighet: före inkarnationen

och bidande. De äro till för att förmedla till oss erfarenheter om det, som är på andra sidan det tunga förhänge, vilket skiljer himmel och jord. »Stundom uppfånga vi en skymt av en gestalt, som vi en gång skola se ansikte mot ansikte. Vi nalkas, och trots mörkret bli våra händer eller vårt huvud eller vår panna eller våra läppar liksom medvetna om beröringen med något mer än jordiskt. Vi veta ej var vi äro, men vi ha badat i vatten, och en röst säger oss, att det är blod. Eller vi ha ett märke tecknat på vår panna, och det talade om Golgata. Eller vi minnas, att en hand lagts på våra huvuden, och förvisso hade den märken av spikar på sig och liknande Hans, som med sin beröring gav syn åt de blinda och reste upp de döda. Eller vi ha ätit och druckit, och det var förvisso ej en dröm, utan det var En, som födde oss ur sin sårade sida och förnyade vår natur genom den himmelska mat, Han gav».[1] Kyrkobyggnadernas betydelse är att symbolisera den sanna, andliga kyrkan, och »olycksaliga de, som medan de ha ögon att beundra med, beundra dem blott för deras skönhets skull eller för den skicklighet de visa; som betrakta dem som konstverk, ej som nådens frukter».[2] Men därför är det också blott som en bekännelsehandling som det har sitt värde att smycka helgedomen. Det är naturligt och passande för dem, som odla det inre livet, att bidra till gudtjänstens utsmyckande, att »göra helighetens skönhet synlig».[3] Men »låt oss använda synliga ting ej för att dölja, utan för att påminna oss om de osynliga tingen».[4] Och 1842 framställes kommunionen, själva den enkla yttre handlingen att komma upp genom kyrkan, knäböja vid

flöt tidens ström rakt mot avgrunden, men sedan ändrade den riktning och flöt parallellt med denna: »Christ, then, is ever at our doors. . . . as we listen for a clock to strike, and at length it surprises us; as a crumbling arch hangs, we know not how, and it is not safe to pass under; so creeps on this feeble world, and one day, before we know where we are, it will end». A. a., VI: 17 *(Waiting for Christ)*, s. 241.

[1] A. a., V: 1, s. 10 f.

[2] A. a., VI: 19 *(The Gospel Palaces)*, s. 279.

[3] A. a., VI: 21 *(Offerings for the Sanctuary)*, s. 304.

[4] S. 312. Jfr a. a., VI: 20. *(The visible Temple)*, s. 294: ». . may He in His mercy grant, that our outward show does not outstrip our inward progress; that whatever gift, rare or beautiful, we introduce here, may be but a figure of inward beauty, and unseen sanctity ornamenting our hearts! Hearts are the true shrine wherein Christ must dwell».

altaret och »mottaga det eviga livets gåva i form av bröd och vin» som den kristnes primära plikt, en plikt, som likväl många svika, därför att de tro, att »det välsignade sakramentet förbinder dem till att leva mycket mer noggrant och eftertänksamt än nu«. Man fruktar att förbinda sig att bära Kristi ok. »Men medan tiderna bli kalla, och jordens färger förvissna, och sångens ljud förstummas, och alla jordens släkten blott kunna gråta och veklaga, då lyfta Guds söner upp sina huvuden, ty deras frälsning nalkas. Naturen förtvinar, solen skiner icke, och månen är förbleknad, stjärnorna falla från himlen, och jordens grundvalar bäva; men altarets ljus brinner städse klarare; det är syner där, som de många ej kunna se, och över allt jordens buller höres befallningen att framvisa Herrens död och löftet, att Herren kommer».[1]

Under själva Oxfordrörelsen och på dess eget område infördes knappast några rituella nyheter. Det var utanför universitetsstaden, som ritualismen föddes. De uppgifter, som kringspriddes som uppseendeväckande ändringar i den traditionella ämbetsskruden, förlöjligar Newman i sina brev. Knappast torde *the surplice* ha ersatt den svarta kappan på S:t Mary's predikstol tidigare, än denna förändring allmänt genomfördes i London på stiftsbiskopens bud.[2] Pusey och Keble förblevo hela sitt liv konservativa i sin rituella praxis. Blott på en punkt skedde en förändring, som nära nog måste framtvingas av den sakramentala fromhetens överhandtagande: antalet nattvardsgångar ökades. Under det att Newman i S:t Mary the Virgin inrättade sådana för varje vecka och vid en tidig timma[3], kan Pusey ännu i sin berömda predikan av 1843 klaga över att Christ Church Cathe-

---

[1] A. a., VII: 11 (*Attendance on Holy Communion*), s. 158.

[2] Ett intressant vittnesbörd om det motstånd, varmed dessa och liknande nyheter mottogos i Oxford, ha vi i en skildring av d. v. svenska pastorn i London G. W. CARLSSON i en av dennes artiklar om *Puseyismen* i *Svenska Biet* för 1854 (n:r 98; om författarskapet se G. W. CARLSSON, *Den svenska kyrkan i London*, Stockholm 1852, s. 159).

[3] NEWMAN, *A Letter adressed to the Bishop of Oxford*, i *The Via Media* (uppl. 1908), II, s. 419 ff. »We shall remember, how we got up early in the morning, and how all things, light or darkness, sun or air, cold or freshness, breathed of Him — of Him, the Lord of Glory, who stood over us, and came down upon us, and gave Himself to us...» *Par. and plain Sermons*, V: 19 (*Present Blessings*), s. 283. Daglig *Morning Prayer* började hållas i S:t Mary's redan 1834. PATTISON, *Memoirs*, s. 201.

dral saknar den förmån av nattvardsgång varje vecka, som nu mången bykyrka åtnjöt, och knappast firar altarets sakrament mer än en gång i månaden.[1] Det hade dock en gäng varit den engelska reformationens avsikt att återinföra daglig kommunion i domkyrkorna.[2] Nu synes detta underligt och främmande: »Det innebär ett liv så främmande från detta vårt vardagliga liv . . . en förening med Gud, så nära, att vi för det mesta, förmodar jag, ej kunna föreställa oss, huru vi skulle kunna dagligen vara i himmelen och tillika i vårt dagliga arbete här nere, hur vi skulle kunna helga våra dagliga plikter, tankar, förströelser, så att de skulle färgas av dagrar, återstrålande från vår dagliga himmel, ej denna fördunklas av vår jordiskhet», huru våra själar skulle »dagen igenom stråla med glansen av den outsägliga närvaro, till vilken vi nalkats, ej vi nalkas den med av jorden fördunklade själar».[3] Tätare nattvardsgångar skulle öka, ej minska andakten. Men tätare kommunion måste innebära en livsförändring, mer av samling i Gud, av återhållsamhet från umgänge, »djupare medvetande om Hans närvaro . . . större kärlek till Hans lidande, som vi fira, och ett bärande omkring av detsamma i sträng självbehärskning och självtukt, och i självförnekande kärlek». Men trots fruktansvärdheten av den Guds närvaro, i vilken vi sålunda skulle drista oss inträda, behöva vi »ej hysa någon fruktan, annat än för att vi skulle förlora vår fruktan. Ty där fruktan är, där är vaksamhet och ödmjukt nalkande och allvarlig aktsamhet; och där dessa äro, där är Guds ynnest, som ej föraktar ett brutet och förkrossat hjärta. Och denna fruktan och andaktsfulla bävan skall, om vi äro vaksamma, tillväxa med ökade andaktsövningar och tätare nattvardsgångar».[4] Härmed är riktningen angiven för en utveckling, som skulle bli mer än något annat bestämmande för nyanglikanismens fortsatta historia. Den skulle i sinom tid inom den utpräglade högkyrkliga riktningen leda till ett stegrande i nattvardsfirandets frekvens, som säkert överträffat, vad Pusey kan ha väntat sig. Men det förtjänar att understrykas, att denna

[1] A. a., *The Holy Eucharist a Comfort to the Penitent*, s. 29.

[2] Enligt Edward VI:s första Prayer-Book. Jfr *Tract 81*, s. 18.

[3] *The Holy Eucharist a Comfort to the Penitent*, s. 29 f.

[4] Pusey i en predikan *Increased Communions*, som uppger sig själv vara hållen för att avlägsna missförstånd, där nattvardsgång för varje vecka nyligen återinförts. *Sermons during the Season from Advent to Whitsuntide*. s. 316 f.

stegrade nattvardsfrekvens, ehuruväl den befordrats av impulser från nyare, särskilt fransk katolicism, dock väsentligen är att betrakta som en självständig utveckling: den står i strid mot medeltidskyrkans praxis, men anknyter liksom den tidigare engelska reformationen direkt till fornkyrkan. Men närmast härflyter den ej ur begär att imitera fornkyrklig praxis, utan är den naturliga konsekvensen av fornkyrkans åter levandegjorda lära om inkarnationen och om den sakramentala nådens art.

II. Men kyrkan får ej blott indirekt del av den vördnad, varmed dess sakramentala handlingar omfattas, den får själv sakramental natur. Samfundet självt blir som Kristi mystiska kropp medlet för nådens inflöde. Väl bevarar Newman från tidigare faser i sin utveckling en viss dubbelhet i sitt kyrkobegrepp, som gör det svårt för honom att förverkliga den identifikation av kyrkan som Guds osynliga tempel — »bestående av själar; ett tempel med Gud som överstepräst, med änglavingar som valvbågar, med helgon och lärare som pelare, och med tillbedjare som stenar i golvet», detta osynliga tempel, som finnes överallt, där kristna mötas, oberoende av all yttre glans — med den synliga kyrkan, som Kristus i sin barmhärtighet upprättat ibland oss som »sitt hov och sin stat, att människor skulle ha något att fästa sina ögon på av mer gudomlig och helig karaktär än världen kan skänka». Här borde dock den synliga kyrkan knappast kunna bli annat än den timliga symbolen för det osynliga tempel, som är uppbyggt av de människor, som Han återlöst.[1] För Pusey åter, som kommer till frågan om kyrkans sakramentala natur som Kristi mystiska kropp mindre utifrån spekulation över kyrkans väsen än från sin levande sakramentala religiositet, synes denna motsättning knappast varit medveten. »Det är ej en bild blott, då Vår Välsignade Herre kallas vårt huvud och vi Hans lemmar.[2] De kristna själva tillsammans med sitt Huvud, som uppstigit till himmelen, är En Kristus. Han är ej en, och vi många, utan vi äro också, ehuru många, dock ett (unum) i Honom, som är En. Det finnes så den Ena Människan Kristus, huvud och kropp. Vad är

[1] Se NEWMAN's predikan *The visible Temple* i *Parochial and plain Sermons*, VI: 20. I vissa av predikningarna i *Sermons on Subjects of the Day* är denna dualism fördunklad av den skugga, som det fullt romerska kyrkobegreppet här kastar framför sig.

[2] Jfr NEWMAN, *Parochial and plain Sermons*, III: 18, s. 260.

Hans kropp? Hans kyrka, säger aposteln 'ty vi äro lemmar av Hans kropp' . . .»[1] Väl kan den empiriska och institutionella kyrkans begrepp helt träda i bakgrunden, då denna tanke närmare utföres: »Hans kyrka är Hans kropp, underpanten på och kanalen för Hans närvaro, ägande som ett helt (som vi dagligen upprepa om henne) Hans egenskap av 'helighet', emedan Hon är (säger Skriften) Hans kropp, i vilken Hans Guddom bor; den kropp, vars huvud Han är, och som sådan levande genom Hans liv, rörd genom Hans vilja, undervisad av Hans Ande, oförgänglig, emedan som huvudet ej övergiver lemmarna, så överger ej heller Han den kropp, Han tagit som sin. Han är en kropp, sammansatt av de äldre och mer fullkomliga helgon, som nu fullkomnats, och av oss, så många som äro i vinträdet och ha del i Hans helighet och äro levande grenar».[2] Det faller utanför vår nuvarande uppgift att fullfölja, hur denna linje fortsättes av den senare nyanglikanismen med dess utvecklade lära om kyrkan som inkarnationens fortsättning: även här tendera rent religiösa faktorer att frambringa ett progressivt kyrkobegrepp. Likaledes är det en fråga, som här ej kan närmare diskuteras, i vad mån till denna utveckling impulser från visst — romerskt-katolskt — håll medverkat. Det lider förvisso knappast något tvivel, att den närmaste valfrändskap råder mellan denna Pusey's sakramentala, till inkarnationstanken knutna kyrkobegrepp, och den åskådning, som ungefär samtidigt med Oxfordrörelsens framträdande utvecklades av den liberale katolske teologen J. A. Möhler, framför allt i dennes *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten* (första upplagan utkom 1832).[3] Men det synes tvivelaktigt, om detta arbete utövade något direkt inflytande på den egentliga Oxfordrörelsen.[4] I stället är uppfattningarnas

---

[1] PUSEY, *Sermons during the Season from Advent to Whitsuntide*, s. 332 f.

[2] A. a., s. 54 f.

[3] Ännu mer gäller månända detta MÖHLER's tidigare arbete *Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus* (1825), där hans liberala katolicism är starkare betonad. Då det i hans *Symbolik* heter, att kyrkan som Kristi »bleibende Erscheinung» är gudomlig och mänsklig tillika, är en enhet av båda (s. uppl., s. 336), så kunde detta förvisso av Pusey ha accepterats som hans egen tanke.

[4] I Newman's korrespondens nämnes en gång i ett brev till denne (den 11/5 1834) Möhlers arbete om Athanasius, men intet tyder på att han här sparat en befryndad ande. I Pusey's efterlämnade bibliotek finnes väl Möh-

påtagliga konvergens sannolikt att tyda som sins emellan oberoende utslag av samma grundelement.

III. Vårt tredje korollarium avser att påpeka en av grundorsakerna till tragiken i den senare nyanglikanismens historia. Men därför kan också här blott kategoriskt utkastas, vad som endast en analys av denna senare utveckling skulle kunna leda i bevis: det sakramentala kyrkobegreppet, som i sig självt har vida utvecklingsmöjligheter, fastlåses genom den statiska kyrkoteorien, då denna ej genombrytes. I samma mån, som tyngdpunkten förlägges till det sakramentala, måste också garantierna för en rätt sakramentsförvaltning få en städse stegrad betydelse, bli till en förkvävande snara, som blott hårdare åtdrages i samma mån som det religiösa livet är starkt och rörligt. Väl har under rörelsens fortgång ohörsamheten mot det levande episkopatet varit ett utmärkande drag, så ofta som dettas bud syntes komma i konflikt med den sakramentala religionens krav — och detta är ett av de bästa bevisen för vad som varit den djupast drivande faktorn — men då har man blott bortom ämbetets tillfälliga lärare vädjat till den »katolska» kyrkans forum. Belysande är här icke minst förhållandet till den kyrkliga enhetens tanke, som Oxfordrörelsen mäktigt bidragit till att göra levande för efterföljande släkten. Denna tanke framgår väl redan ur den statiska kyrkouppfattningens premisser, men först tron på den sakramentala kyrkan som Kristi mystiska kropp har givit den dess djupt religiösa innebörd. Samtidigt som nyanglikanismen sålunda verkat och verkar mäktigt befruktande på det kyrkliga enhetssträvandet, har den själv blivit det förnämsta hindret för dess förverkligande inom den icke-romerska kristenheten, då den statiska kyrkoteorien alltjämt fastlåser den mindre vid det levande episkopatet än vid prejudikat ur det förgångna.

Skola de rika och ädla krafter, som nyanglikanismen gömmer, förbli innestängda i den statiska katolicitetens fängelse, eller skall den frigöras till att fatta den djupa och äkta katolicitet, vilken ej begränsas av några konciliära stadganden utan innesluter i Kristi mystiska kropp allt äkta kristet liv, som fötts och närts av beröringen med Mästarens levande ande?

ler's *Symbolik*, men när han stiftade bekantskap därmed, är icke bekant. För Möhler's inflytande på nyanglikanismens utveckling jfr H. Böhmer, *Die Kirche Englands und der Protestantismus* i Neue Kirchliche Zeitschrift 1916.

Der Ursprung des Islams und das Christentum.

Von

Dozent D. TOR ANDRAE.

FRIEDRICH SCHWALLY hat im zweiten Teile seiner Bearbeitung von NÖLDEKE's »*Geschichte des Qorāns*»,[1] durch deren Weiterführung er sich um die Islamwissenschaft sehr verdient gemacht hat, den Mitforschern als ein Testament die Aufforderung hinterlassen, den christlichen Elementen des Korans »eine zusammenfassende, gründliche Bearbeitung» zu widmen. Die Darstellung K. F. GEROKS hätte, wie er mit Recht betont, schon längst ersetzt werden müssen.

Die vorliegende Untersuchung macht freilich keineswegs den Anspruch, diese gründliche Bearbeitung der gesamten Frage vom Christentum im Koran bieten zu wollen. Um eine solche zu liefern, wären zuerst sehr umfassende Vorarbeiten zu erledigen. An erster Stelle wäre eine neue »Theologie des Korans»[2] zu fordern, die in der Analyse des religiösen Ideengehalts den Forderungen moderner religionswissenschaftlicher Methode genügen sollte. Sodann eine tiefgrabende Untersuchung des ganzen theologischen Sprachgebrauchs des Korans im Vergleich mit der religiösen Sprache der zeitgenössischen christlichen Kirchen in Syrien und Abessinien.

Hier soll die Frage zunächst aus ideengeschichtlichem Gesichtspunkt in Angriff genommen werden und der Versuch gemacht werden, den künftigen Untersuchungen einige Richtlinien zu bieten, nach denen, wie ich hoffe, die ganze Frage ihrer Lösung wird angenähert werden können.

Seitdem SPRENGER seine wichtige These von der Übereinstimmung der Koranischen Offenbarungslehre mit dem Elke-

[1] Leipzig, 1919, 209.

[2] Das Beste, was wir über die Theologie des Korans besitzen, ist immer noch im zweiten Teile von H. GRIMME's *Muhammed* zu finden.

saismus aufgestellt hat, findet man bei fast allen Forschern, die überhaupt für den Einfluss des Christentums auf die religiöse Gedankenwelt Muhammeds einen Blick haben, die Überzeugung, dass dies Christentum irgend eine Form des Ebionitismus gewesen sein müsse. So glaubt HARNACK[1] feststellen zu können, dass »das byzantinische Christentum», wie die Glaubensformulare, der Kultus, die Politik und die Disziplin der morgenländischen Patriarchate »im diesem Zusammenhang gänzlich ausser Betracht bleiben müsse». »Der Islam ist eine Umbildung der vom gnostischen Judenchristentum selbst schon umgebildeten jüdischen Religion auf dem Boden des Arabertums».[2] Ebenso entschieden werden die judenchristlichen Sekten, besonders der Elkesaismus, als das Christentum, von dem Muhammed gelernt hat, angesprochen, von SAYOUS,[3] UHLHORN,[4] BESTMANN[5] und H. P. SMITH.[6] Erst WELLHAUSEN, der einen ungleich schärferen Blick als seine Vorgänger für Umfang und Tiefe des christlichen Einflusses auf den ältesten Islam besitzt, leitet die christlichen Fermente besonders von christlichen Asketen ab — als solche fasst er Sprengers »Hanyfen» auf — und betont[7], dass das Christentum, das hier in Frage kommt, nur monophysitisch, Nestorianisch oder judenchristlich sein könne. Die heterogene Art des Christentums, mit dem Muhammed in Berührung kam, hebt M. HARTMANN[8] scharf hervor. Das Christentum war in Arabien ein Sammelname für sehr verschiedene Lehren. »Da liess sich gut im Trüben fischen.» Christentum findet man tatsächlich im Koran, aber »in extrem dyophysitischer Form,» die »eine völlige Trennung des leiblichen und des geistigen Christus anerkennt und für jenen nur die übernatürliche Geburt als Zeichen seiner Besonderheit beibehält.»

Die Versuche, die christlichen Einflüsse auf die Lehre Muhammeds aus irgend einer einheitlichen christlichen Sekte abzuleiten, sind zum Misslingen verurteilt. Dass der Ebioni-

[1] *Dogmengeschichte* II, 533.
[2] Ibid. 537.
[3] *Jésus-Christ d'après Mahomet* (Paris 1880) 84.
[4] PRE[3], *Ebioniten.*
[5] *Der Ursprung des Katholischen Christentums und des Islams* (1884).
[6] *The Bible and Islam* (1898) 314 f.
[7] *Reste arabischen Heidentums,* 232.
[8] *Der islamische Orient* II, 53.

tismus nicht für alles, was etwa im Koran nicht jüdisch oder arabisch sein könnte, verantwortlich gemacht werden kann, das stellt sich schon heraus, wenn man die Merkmale ansieht, die HARNACK[1] als besonders schlagende Übereinstimmungen zwischen Elkesaismus und Koran hervorhebt. Ob Elxai wirklich in der *Beurteilung der Askese* eine andere und mildere Auffassung als das sonstige Judenchristentum vertrat, ist nicht sicher zu entscheiden. Das Verbot des Fleischgenusses wurde wenigstens von einigen Elkesaiten aufrecht erhalten.[2] Die Ehe hat er freilich nach EPIPHANIUS *Haer.* XIX: I nicht nur für erlaubt, sondern sogar für geboten gehalten, — er »ermordet die Virginität»[3] — aber dieser Standpunkt, derjenige des echten Judentums, das eben wegen des Cölibats scharfe Angriffe gegen das Christentum richtete,[4] bedeutete jedenfalls keine Neuigkeit weder in den judenchristlichen[5] noch in den synkretistischen[6] Täufersekten und könnte ja an Muhammed ebensogut von der ostsyrischen Kirche herangekommen sein, wo ja schon in der ältesten Zeit die Virginität sogar ausgesprochen herabgesetzt und die Pflichtmässigkeit der Ehe scharf behauptet wurde.[7] Unter allen Umständen ist die Stellung Muhammeds zur Askese wenigstens in seiner früheren Periode eine ganz andere, als die des Judenchristentums. Die ebionitische Askese ist ritualistisch, besteht in der Einhaltung bestimmter Gebote, die Askese Muhammeds ist sittlich religiöser Art: innerliches Freiwerden von der Welt; das ist der Standpunkt der vom Mönchstum beeinflussten aber nicht beherrschten Frömmigkeit z. B. in der ostsyrischen Kirche. Ferner hat der *Ablutionsritus* des Islams,

[1] *Dogmengeschichte*[3] II, 536.

[2] EPIPHANIUS, *Haer.* LIII. Vgl. BRANDT, *Elchasai* (Leipzig 1912) 111.

[3] Die Sabier in Babylonien, die sich jedenfalls auf Elxai beriefen, scheinen Ehe-, Wein- und Fleischverbot aufrecht erhalten zu haben, *Fihrist*, ed. FLÜGEL 328 (vgl. 340). Wegen dieser Notiz will P. ALFARIC, *Les Écritures manichéennes* (Paris 1919) sogar die Angabe *Haer.* XIX, I für ein Missverständnis des Epiphanius erklären.

[4] APHRAATES, *Hom.* XVIII, § 1, 5, 9. (Texte u. Unters. III: 3/4, 290, 295, 297.)

[5] EPIPHANIUS, ed. DINDORF 91: 15, ACHELIS, *Die syrische Didaskalia*, Texte u. Unters. N. F. X, 363.

[6] Bei den Mandäern ist die Ehe religiöse Pflicht, W. BRANDT, *Die Religion der Mandäer* (Amsterdam 1915), 30.

[7] ACHELIS, *Die syrische Didaskalia*, 313.

der erst in Medina eingeführt wurde, sehr wenig mit den ebionitischen Baptismen gemeinsam, um so mehr aber mit den jüdischen Waschungen. Die ursprüngliche *Gebetsrichtung* der Muslimen war sicherlich nicht die nach Jerusalem[1]; die Kibla nach der heiligen Stadt hat Muhammed erst in Medina und hier als eine Konzession an die Juden eingeführt. Das Wahrscheinliche bleibt, wenn man das wenige, was wir noch von den ältesten rituellen Bräuchen Muhammeds wissen, zur Vergleichung heranzieht, dass die ursprüngliche Gebetsrichtung die gemeinchristliche nach Osten war.

Von noch grösserer Bedeutung ist es aber, dass christliche Elemente im Koran, die mit allem Recht als solche angesprochen worden sind, nicht als Entlehnungen aus dem Judenchristentum verstanden werden können. Das ist schon der Fall mit dem Leitmotiv der Koranischen Predigt: der Verkündigung des nahenden Gerichts, die wie WELLHAUSEN erkannt hat, sicher mit christlicher Frömmigkeit zusammenhängt. Selbstverständlich fehlt der Gerichtsgedanke keineswegs im Ebionitismus (vgl. z. B. *Clem. Rec.* I: 24) — wie wäre das auch denkbar? — es ist aber weit davon entfernt, dass er eine auch nur annäherungsweise so prominente Stellung in dem ebionitischen Kerygma eingenommen hat, wie bei Muhammed, wo die Stimmung des Wachens, des Wartens der Diener auf ihren Herrn, sogar den Grundton der Frömmigkeit bildet. Und wenn einmal, wie dies bei Elxai der Fall ist, eschatologische Gedanken in den Vordergrund treten, so sind diese Gedanken apokalyptisch gerichtet.[2] Nun ist es aber für Muhammed geradezu kennzeichnend, dass bei ihm von den Stimmungen und Interessen der Apokalyptiker nichts zu bemerken ist. Dem apokalyptischen Wissenwollen ist er sogar ausgesprochen feindlich gestimmt.

In der praktischen religiösen Betätigung Muhammeds spielen

---

[1] A. J. WENSINCK, *Mohammed en de Joden te Medina* (Leiden 1908) 110; schon BUHL, *Mohammeds Liv* (Kopenhagen, 1903) 212 hat darauf hingewiesen, dass S. 2: 138 die Einführung der jüdischen Kibla als eine Neuigkeit, die vielen Muslimen eine Versuchung wurde, darstellt. Ebenso klar beweist der Wortlaut des folgenden Verses, dass die ja übrigens auf die *millat 'Ibrāhīm*-idee gemünzte neue Kibla nach Ka'ba ganz neu war.

[2] Vgl. HIPPOL. *Philos.* IX: 16 vom Kriege zwischen den gottlosen Engeln des Nordens, der nach drei Jahren ausgefochten werden soll. Das ist doch wohl eins der vorbereitenden Momente des grossen Gerichtsdramas, das hier apokalyptisch bestimmt wird.

die Vigilien eine ebenso hervorragende Rolle, wie die Gerichtsverkündigung in seiner Lehre. Wir wissen nicht, ob dieser Gebetsritus auch in den judenchristlichen Kreisen geübt wurde; wahrscheinlich war dies nicht der Fall. Wir kennen aber christliche Kirchen, wo die Vigilien die eigentliche gottgefällige Übung der Frommen waren, ganz wie dies bei Muhammed der Fall ist.

Wenn nun aber andrerseits feststeht, dass die Lehre Muhammeds von der Offenbarung mit den judenchristlichen Lehren vom Prophetenzyklus und von den »Propheten der Wahrheit» Berührungen aufweist, die unmöglich zufällig sein können, so sind wir zu dem Schluss berechtigt, dass Muhammed zwar von Ebionitismus gelernt haben muss, jedoch nicht alles, was er vom Christentum aufgenommen hat, von dort erhalten hat und auch nicht von einer der Täufersekten, die wir kennen.

Es bleibt noch die Möglichkeit, anzunehmen, dass Muhammed aus irgend einer uns unbekannten christlichen Sekte geschöpft habe, die eben alle die Elemente, die das Koranische Christentum aufweist, in sich vereinigt hätte. Von dieser Möglichkeit hat man auch tatsächlich Gebrauch gemacht. Die in solcher Weise geschaffene Sekte ist aber ein künstliches Gebilde, das wir in der Geschichte nirgends wiederfinden, und sie wäre zudem ein Zwitterding, dessen Komponenten kaum vereinigt vorkommen können, wie »der Monophysitismus auf ebionitischen Boden gepflanzt,» von dem SPRENGER[1] redet.

Das Problem, das die Heterogenität der christlichen Elemente im Koran der Forschung stellt, lässt sich aber vielleicht doch auf einfachere Weise lösen. Vielleicht lassen sich die verschiedenartigen Bestandteile als Entlehnungen aus verschiednen christlichen Richtungen und Sekten aufweisen, zu denen Muhammed nachweislich in Beziehung getreten ist oder doch wenigstens hat treten können. Hier soll versucht werden, die Frage nach diesen Verbindungslinien zu lösen. Wir werden zusehen, ob die zerstreuten christlichen Entlehnungen im Koran sich vielleicht zu grösseren Komplexen zusammenfassen lassen, die sich als Ergebnisse des Einflusses verschiedner christlicher Richtungen nachweisen lassen. Endlich werden wir untersuchen,

[1] *Leben Muhammeds* I, 43.

ob Muhammed zu den in Frage stehenden Kirchen oder Sekten tatsächlich Beziehung gehabt habe, und womöglich, auf welchem Wege die Entlehnung hat stattfinden können.

Das Aufzeigen von religionsgeschichtlichen Parallelen ist in den Augen vieler ernstgesinnter Männer der Wissenschaft ein verrufenes Geschäft geworden. Die Religionsgeschichte traf vor ein paar Dezennien das Verhängnis, Modewissenschaft zu werden. Manche, die sich seitdem als Mitarbeiter an der Aufgabe der vergleichenden Religionswissenschaft aufzutreten berufen fühlten, besassen — sogar bei tiefster Gelehrsamkeit — nicht das Vermögen, das geschichtlich und sachlich Mögliche von dem Unmöglichen zu unterscheiden. Die Verstösse, die deswegen durch unnützes Zusammenwerfen der verschiedenartigsten Dinge, die weder geschichtlich noch inhaltlich mit einander zusammenhängen, gegen wissenschaftlichen Geschmack und kritische Methode begangen sind, dürfen uns indessen nicht hindern, auch in der Religionsgeschichte die Verkettungen geschichtlicher Zusammenhänge und gegenseitiger Beeinflussungen, wo solche wirklich stattgefunden haben, energisch zu verfolgen, um auf diesen Wege zuletzt das wirklich Eigenartige, das Unvermittelte, das schlechthin Neue einer geschichtlichen Erscheinung würdigen zu können. Also nicht etwa um die persönliche Eigenart des arabischen Propheten zu schmälern und nicht ohne von der Nutzlosigkeit vorschneller komparativer Schlüsse gründlich überzeugt zu sein, mögen wir an die Untersuchung von Muhammeds christlichen Vorbildern herantreten. Dass die Ergebnisse dieser Untersuchung, wenn solche wirklich erzielt werden können, von Bedeutung sind sowohl für das kirchengeschichtliche Verständnis, wie für die religionsgeschichtliche Würdigung des Islams, liegt am Tage.

Zunächst liefern wir einen kurzen Bericht über unser Wissen von der Verbreitung des Christentums in Arabien zu der Zeit, wo Muhammed auftrat.

I.

Das Christentum in Arabien zur Zeit Muhammeds.

1. *Neǧrān.*

Von den Eroberungen des Christentums auf der arabischen Halbinsel und unter arabisch sprechenden Stämmen ist die südarabische die älteste und wahrscheinlich auch die bedeutendste gewesen. Etwa von dem Ende des vierten Jahrhunderts an hat die christliche Mission in Jemen eingesetzt. Von verschiedenen Seiten wird berichtet, dass das Christentum damals nach Südarabien verpflanzt wurde. Die arabische Tradition berichtet von einem frommen Manne Phemion, von Beruf Maurer, der als Sklave nach *Neǧrān* verkauft wurde und dort durch viele Wundertaten das Christentum verbreitete.[1]

Einen andern Bericht liefert die von GÉERT herausgegebene *Nestorianische Chronik.*[2] »In *Neǧrān*, in Jemen, lebte in den Tagen *Jazdegerds* I (399—420) ein hervorragender Kaufmann namens *Ḥannān.*[3] Dieser begab sich auf einer Handelsreise nach Konstantinopel. Auf dem Rückwege wollte er Persien besuchen und kam nach *Ḥīra*. Dort machte er Bekanntschaft mit den Christen und lernte ihre Ansichten kennen. Er wurde getauft und blieb dort einige Zeit. Darauf kehrte er in sein Vaterland zurück und suchte dort seinen neuen Glauben zu verbreiten. Seine Familie nahm das Christentum an. Er vereinigte sich dann mit Männern, die ihm dabei behilflich waren, *Ḥimjar* und die Länder, die ihm gegenüber liegen, für das Christentum zu gewinnen.»[4] Der Bericht soll

[1] NÖLDEKE, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden* (1879) 177 ff.

[2] *Histoire Nestorienne*, ed. GÉERT, *Patrologia Orientalis* V, 330 f.

[3] Der Name kommt in den südarabischen Inschriften als Sippenname vor. M. HARTMANN, *Der Islamische Orient* II, 265.

[4] In der Fortsetzung wird über die Verfolgung der Christen durch einen jüdischen König *Masrūḳ* berichtet. *Masrūḳ* heisst sonst der Nachfolger *Abrahas*. Auffallend genug erhält der Verfolger denselben Namen in einem bisher unbekannten Werke über die Märtyrer von Neǧrān, dem *Keṯābā deḤimjārājē*, von dem A. MOBERG neulich ein bedeutendes Fragment entdeckt hat. Vgl. A MOBERG, *The Book of the Himyarites* in *Humanistiska Vetenskapssamfundets i Lund Årsskrift*, 1920—21, 29 ff.

von dem syrischen Geschichtsschreiber *Bar Sahdē* (wohl aus dessen *K^eṯāḇā d'Eḳlesasṭiḳī*), der im Anfang des achten Jahrhunderts tätig war, herrühren. Etwas früher soll das missionelle Unternehmen des Theophilus Indus, (indisch hier wie so oft in antiken Quellen gleich südarabisch) von dem PHILOSTORGIUS[1] erzählt, stattgefunden haben. Ob die Gesandtschaft, die der Kaiser um die Mitte des vierten Jahrhunderts aussandte, um die Ḥimjariten für einen Bund mit den Römern zu gewinnen, auch einen religiösen Zweck hatte, ist wohl unsicher. Jedenfalls hat die Mission nicht einen solchen Erfolg gehabt, wie der Arianische Schriftsteller glaubhaft machen will; nach ihm wäre nämlich der König selbst bekehrt worden und drei christliche Kirchen, davon eine in der Hauptstadt *Ẓafār*, erbaut worden.

Diese Berichte, die sehr wohl jeder für sich einen Kern der Wahrheit enthalten können, obwohl keiner von diesen Missionsversuchen den Umfang und Erfolg, wie die Berichterstatter meinen, gehabt haben kann, beweisen doch wohl, dass Südarabien, das durch seine wirtschaftliche Bedeutung von alters her eine bemerkenswerte Stellung im Weltverkehr einnahm, schon früh mit dem Christentum bekannt wurde. Die hier angeführten Notizen von der Christianisierung Jemens scheinen die Behauptung NÖLDEKE's,[2] dass der Ursprung des Neğranitischen Christentums wahrscheinlich in Syrien oder *ʿIrāḳ* zu suchen sei, und dass die Kultsprache wahrscheinlich das Syrische gewesen sei, zu bestätigen.

Aber auch anderswoher hat das Christentum in das südwestliche Arabien kommen können. Jemen hat von alters her lebhafte Verbindungen mit dem axumitischen Reich an dem gegenüberliegenden Ufer des roten Meeres gepflogen. Von Anfang an bis in die siebziger Jahre des IVten Jahrhunderts scheint sogar das südwestliche Jemen unter abessinischer Oberhoheit gestanden zu haben,[3] und vielleicht behauptete sich die axumitische Herrschaft in einem Distrikt Jemens auch in dem folgenden Jahrhundert.[4] Die Christianisierung Abessiniens hat um die Mitte des vierten Jahrhunderts begonnen, ist aber erst

[1] MIGNE, *P. Gr.* LXV, 482 ff.

[2] *Geschichte der Perser und Araber*, 177 n 1.

[3] M. HARTMANN, *Der islamische Orient* II, 44.

[4] *Enzyklopädie des Islams* II, 330. NÖLDEKE, *Gesch. d. Perser*, 186 (Note 1 Mitte).

im fünften und sechsten vollendet worden. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat in derselben Zeit und wohl in der Hauptsache durch dieselbe Missionstätigkeit das Christentum festen Fuss auch im benachbarten Jemen gefasst. Dass die vorher erwähnten Missionsversuche kaum dauernden Erfolg erzielt haben, ist wohl schon daraus zu schliessen, dass ein Schriftsteller des sechsten Jahrhunderts, THEODORUS LECTOR,[1] die Behauptung aufstellen kann, die Christianisierung Jemens wäre erst unter Anastasius I. (491—518) erfolgt.[2] Auch ist das jemenensische Christentum niemals eine den ganzen oder auch nur den überwiegenden Teil der südarabischen Stämme umfassende Kirche geworden.

Die Ursachen hiervon waren verschieden. Entscheidend wirkte wohl schon der Umstand, dass in den Jahrhunderten, wo die christliche Mission ihre Tätigkeit hätte entfalten können, das Christentum in eine unvorteilhafte politische Kombination eingetreten war. Die Abessinier waren den Arabern im Grunde verhasst — es scheint trotz der alten gegenseitigen Beziehungen dieses Gefühl immer bestanden zu haben — und wenn das Christentum als die von Axum eingeführte und von den »Schwarzen» gestützte Religion auftrat, so wurde die Widerstandsfahigkeit des arabischen Heidentums noch durch den nationalen Ehrgeiz erheblich gestützt. Aber nicht nur das Heidentum stand hier der Mission im Wege. In Jemen wohnten zahlreiche Juden, die vermutlich nach der zweiten Zerstörung Jerusalems durch neue Scharen von Exulanten einen bedeutenden Zuwachs erhielten. Während des vierten und fünften Jahrhunderts ist der Einfluss des jüdischen Volkstums in Jemen offenbar in stetigem Steigen begriffen. Schon um die Mitte des fünften Jahrhunderts scheint ein König jüdischer Religion in Jemen regiert zu haben.[3] Was die Ursache der Bekehrung

[1] *Hist. Eccl.* II, 58 MIGNE, P. Gr. XLXXXVI, 211.

[2] Damit wäre vielleicht zusammenzustellen der Bericht von *Azkir*, »Priester in Neǧrān», der zur Zeit des Königs *Šarāḥbi'il Jakkuf* (um 470) das Christentum in Jemen eingeführt und daselbst den Märtyrertod erlitten haben soll. Die auf Äthiopisch erhaltenen Akten sind herausgegeben von C. ROSSINI, *Rendiconti della R. Accad. dei Lincei, cl. di Scienze Mor.* I. XIX. 705 ff.

[3] E. GLASER, *Zwei Inschriften über den Dammbruch von Mārib.* M. V. A. G. 1897: 6, 22 ff. Wegen des Ausdrucks »Gott des Himmels und der Erde» darf man nicht auf nur »allgemeine monotheistische Redensarten»

der südarabischen Könige gewesen ist, wissen wir nicht; der Nestorianische Chronist[1] hat an den Einfluss einer jüdischen Königin-Mutter gedacht, HARTMANN an überkluge politische Berechnungen, die Juden gegen die einheimischen »Barone» auszuspielen. Ob es anfänglich die Schuld der jüdischen Fürsten gewesen ist, dass aus den Streitigkeiten mit den Abessiniern auch ein Religionskrieg wurde, ist mindestens unsicher. Der jüdische König *Dū Nuwās*, der sich durch seine grausame Verfolgung gegen die Christen *Neǧrāns* einen traurigen Ruf in der Kirchengeschichte erworben hat, scheint doch zuerst von den Aethiopiern aufgefordert worden zu sein.

Im Anfang des sechsten Jahrhunderts regierte in Abessinien *'Ela 'Aṣbaḥa,* der ein glaubenseifriger Christ war. Dieser König hat einen Eroberungszug gegen Jemen unternommen, der nach den Quellen auch als Kreuzzug beabsichtigt oder beschönigt wurde.[2] *Dū Nuwās* wurde besiegt und floh in die Berge. *'Ela 'Aṣbaḥa* kehrte indessen in sein Land zurück, indem er ein äthiopisches Heer zur Bewachung des eroberten Landes zurückliess.[3] *Dū Nuwās* war indessen bald zur Rache bereit. Er fiel über *Neǧrān* her, wo er die Kirche, in der sich viele Priester und Laien versammelt hatten, verbrennen und überdies eine grosse Menge von Christen hinrichten liess. Nach den griechischen und äthiopischen Akten liess er auch einen gewaltigen Scheiterhaufen zusammen tragen, auf dem er eine grosse Zahl von Gläubigen den Flammen weihte.[4]

schliessen. Die Prädikation ist ursprünglich jüdisch (BOUSSET, *Die Religion des Judentums* 307) und das wird sie auch in diesem Zusammenhang sein, wo keine christlichen Charakteristika ein anderes beweisen.

[1] *Histoire Nestorienne* ed. GÉERT P. Or. V, 331.

[2] FELL, *Die Christenverfolgung in Südarabien Z. D. M. G.* XXXV. 20 ff. Die griechischen, äthiopischen und arabischen Quellen betonen die religiöse Absicht des Unternehmens.

[3] *Martyrium S. Arethae, Acta SS. Boll.* Oct. T. X, 722. Nicht nur die syrische (vgl. MOBERG a. a. O. 32), griechische und äthiorische Legende weiss im Gegensatz zu der arabischen von zwei Zügen des Äthiopierkönigs nach Jemen, (FELL): auch der älteste syrische Bericht, der zugleich als der zuverlässigste angesehen werden muss, in dem Briefe Simeons von *Bet-'Aršam*, lässt *Dū Nuwās* dem *Nu'mān* erzählen, wie er selbst nebst 280 Priestern auch »die Äthiopier, die die Kirche bewachten», töten liess. I. GUIDI, *La lettera di Simeone vescovo di Bêth 'Aršam, Atti della R. Accad. dei Lincei, Mem. della cl. di scienze mor.* Ser. III, vol. VII, 482.

[4] Das Datum für dieses Ereignis kann sehr wohl das in den Akten überlieferte vom 24. Oktober gewesen sein: das Jahr war sicher 523.

Das Martyrium der neǧranitischen Christen ist für unsere Untersuchung von Bedeutung, weil nach aller muslimischen Tradition die Worte Sur. 85: 4 »Tod den Gesellen des Grabens, des holzverschlingenden Feuers» sich auf dies Ereignis beziehen sollen. Es lassen sich schwerlich stichhaltige Gründe gegen die Zuverlässigkeit dieser Tradition aufstellen. Vom hohen Alter derselben zeugt schon die Tatsache, dass sie in den Kommentaren keineswegs mit der farblosen Gleichförmigkeit eines exegetischen Erklärungsversuches auftritt, sondern als eine bunte, vielverzweigte Überlieferung, deren Formen zuweilen so üppig verwachsen sind, dass es den muslimischen Gelehrten nicht mehr klar ist, dass sie mit der neǧranitischen Legende zusammenhängen. Die Einwendung,[1] dass die ursprüngliche gleichzeitige Darstellung des Simeon von *Bēt 'Aršam*[2] nichts von Feuergruben wisse, ist schon deswegen hinfällig, weil Muhammed natürlich nicht mit dem geschichtlichen Bericht, sondern mit der zu seiner Zeit kursierenden Legende Bekanntschaft gemacht hat. In den griechischen Akten, deren erster Teil wahrscheinlich schon dem sechsten Jahrhundert angehört,[3] ist, wie schon FELL bemerkt, in einem Falle[4] tatsächlich von einer Feuergrube die Rede; schon vor Muhammed hatte also die Legende eine

[1] NÖLDEKE-SCHWALLY, *Geschichte des Qorāns* I, 97 n 3.

[2] Die Gründe, mit denen HALÉVY, *Revue des Études Juives* XVIII (1889) 161 ff. den Brief als eine aus der Zeit der Regierung Justinians stammende Fälschung hat abfertigen wollen, die ihren Grund in der Absicht gehabt haben soll, die Verfolgungen, denen die Monophysiten ausgesetzt waren, auf die Juden zu übertragen, sind wenig überzeugend. Der Hauptbeweis: die Behauptung nämlich, die den heidnischen Arabern von *Ḥīra* und ihrem König zugeschriebene Äusserung, der Gott-Christus wäre auch aus den Griechischen Ländern vertrieben worden, passe nicht zu der Zeit um 524, wo die Verfolgungen gegen die Monophysiten noch nicht begonnen hätten, ist besonders hinfällig. Eben zu dieser Zeit hatte der Kaiser sehr strenge Massregeln gegen die Monophysiten ergriffen. Die Aufmerksamkeit der Laḫmiden war auch durch ein besonderes Ereignis auf diese Verfolgungen gerichtet worden. Die von GÉERT herausgegebene Chronik erzählt (*Patr. Or.* VII: 143), wie vertriebene Monophysiten eben damals nach *Ḥīra* gekommen wären und dort mit dem Katholikos *Šilā* (gest. 524) in Anwesenheit König *Mundirs* disputiert hätten.

[3] FELL a. a O. 6, *Acta SS. Boll.* Oct. X, 718 ff.

[4] *Acta SS. Boll.* a. a. O. 738. Es handelt sich um das Martyrium einer vornehmen Frau nebst ihrem fünfjährigen Sohn. An diesem Zug hat die Legende kräftig gearbeitet. Nach dem Bericht Simeons wurde die Frau enthauptet, der Knabe überhaupt nicht getötet. *Bibl. Or.* I, 378–79.

solche Form angenommen. Übrigens weist das Wort, das Muhammed hier braucht: *'Uhdūd*, mit aller Wahrscheinlichkeit auf die neğranitische Legende. *'Uhdūd* heisst nicht, wie das Wort wohl gewöhnlich übersetzt wird, Grube, sondern Graben, »eine längliche Furche im Boden» *(šakk fī-l-'arḍ mustaṭīl);* die Spuren, in denen das Brunnenseil gezogen wird, werden so genannt. *'Uhdūd* heisst auch der Canon, das tief ausgegrabene Flussbett.[1] Nun wird in der Tat sowohl in der griechischen wie in der syrischen und äthiopischen Version von einem *Wādi* oder von einem Graben, der im *Wādī* hergestellt wurde, erzählt. *Dū Nuwās* befiehlt, so berichtet Simeon,[2] dass man *al-Ḥāriṯa* und seine Mitgefangenen »nach einem Fluss, einem solchen, der Wadi genannt wird (*le-naḥlā de metkerē wadjā*)» führen sollte. Dort wurden sie enthauptet und die Körper in den *Wādī* geworfen. Nach den griechischen Akten befiehlt der König ἀπενεχθῆναι ἐν βοθύνῳ πάσας αὐτὰς ἔν τινι τόπῳ καὶ ξίφει ἀναιρεθῆναι, und endlich liess er *al-Ḥāriṯa* und seine Genossen führen εἰς τόν χείμαρρον τόν λεγόμενον 'Οβεδιανὸν[3] ὅπου ὁ βόθυνος ἐσκάφη τῶν προαναιρεθέντων ἁγίων μαρτύρων. Auch die äthiopischen Akten erzählen in einer Redaktion von einer Grube, in einer anderen von einem Fluss.[5] Nach allen Rezensionen geschieht also die Hinrichtung der Märtyrer vor einem steilen Flussbett oder vor einem Graben im *Wādī*. Vielleicht war es allgemeine Sitte in Arabien, bei Massenhinrichtungen in dieser Weise zu verfahren. So tat es Muhammed selbst mit den *Banū Ḳuraiẓa*.[6] Hat also die Legende sowohl von einem Graben als auch von Scheiterhaufen erzählt, so ist es sehr wohl verständlich, dass daraus auch ein Feuergraben werden konnte. Dagegen passt das Wort *'Uhdūd* gar nicht auf den feurigen Ofen von Dan. 3, an den sowohl muslimische als abendländische Erklärer gedacht haben. Übrigens dürfte diese Annahme schon

[1] *Lisān* (Bulāḳ 1300) IV, 139 f. Dieser Sprachgebrauch wird sich doch nicht aus der Koranstelle erklären lassen.

[2] GUIDI, 511.

[3] Das ist natürlich — wie schon J. P. MICHAELIS erkannte — nichts anderes als der syrische *wadjā*. Die griechischen Akten schöpfen aus einer syrischen Quelle. Wahrscheinlich haben wir in dem von MOBERG (vgl. a. a. O. 38) entdecktem »Buch der Himjariten» diese Quelle zu sehen.

[4] *Acta SS. Boll.*, 729, 736.

[5] FELL a. a. O. 61.

[6] *Wāḳidī*, 216. Vgl. auch Reg. 18: 40.

dadurch ausgeschlossen sein, dass das Wissen um diese Geschichte kaum bei den dürftigen Kenntnissen der biblischen Tradition, die jene älteren Suren verraten, denkbar wäre. Man bemerke, wie tastend und schemenhaft die ersten Anspielungen auf die biblischen Geschichten hier auftauchen: zuerst die allerbekanntesten: Abraham, Noah und Moses. Die Gründe, mit denen OTTO LOTH[1] für diese Auffassung eintritt, bauen jedenfalls auf einer Ansicht von der Stellung Muhammeds zur biblischen Tradition, die nicht mehr aufrecht erhalten werden kann. Auf die Bedeutung, die der in Sure 85 bezeugten Stellungnahme Muhammeds zum jemenensischen Christentum zukommt, werden wir noch zurückkommen.

Die Untat *Ḏū Nuwās* hatte natürlich zur Folge, dass die Äthiopier mit einem grösseren Heer zurückkamen; in einer Schlacht verlor der Tyrann das Leben. *'Ela 'Aṣbaḥa* setzte einen äthiopischen Statthalter über das eroberte Land ein, der indessen bald durch *'Abraha,* der nach der arabischen Tradition ein frei gelassener Sklave war, gestürzt wurde. *'Abraha* wurdevon dem Nachfolger *'Ela 'Aṣbaḥas* als abessinischer Unterkönig anerkannt.

Die neue äthiopische Invasion leitete selbstverständlich eine Zeit kräftigen Aufblühens des jemenensischen Christentums ein. *Abraha* trat als eifriger Vorkämpfer der christlichen Religion auf. Die Inschrift zu *Ma'rib* (Gl. 618) berichtet von der Weihe einer Kirche an diesem Orte. Ein berühmteres Denkmal seiner kirchlichen Bautätigkeit war die prachtvolle Kirche zu *Ṣan'ā'* — nach arabischen Vorstellungen[2] als ein Konkurrenzunternehmen, um die Wallfahrten von Mekka abzulenken, erbaut. Jedenfalls war die Kirche wohl bekannt unter den Arabern: *al-'A'šā* singt seiner Kamelin zu: »Die *Ka'ba Neǧrāns* ist dein Ziel, bis du an ihren Pforten kniest. Besuchen werden wir *Jazīd*, *'Abd-al-Masīḥ* und *Ḳais;* sie sind die besten ihrer Herren.«[3]

Auch der Zug nach Mekka ist der Tradition zufolge[4] aus religiösen Beweggründen unternommen worden. Es ist sehr wohl möglich, dass *'Abraha* seinen axumitischen und römischen Helfershelfern gegenüber diese Ursache vorgab; die eigentliche Absicht war wohl, Eroberungen zu machen.

---

[1] *Z. D. M. G.* XXXV, 621 ff.

[2] NÖLDEKE, *Geschichte der Perser*, 202.

[3] Angeführt bei CHEIKHO, *Šu'arā' al-Naṣrānijja*, 382.

[4] NÖLDEKE a. a. O. 204.

Fragen wir endlich — was uns ja hier vor allen interessiert — welcher Art das Christentum war, das also in Jemen befestigt wurde. Es wurde oben die Ansicht NÖLDEKES erwähnt, dass die Mission ausschliesslich von Syrien kam, und dass die Kultsprache wahrscheinlich das Syrische gewesen sei.[1] Dass Missionsimpulse tatsächlich von Syrien ausgegangen sind, haben wir schon gesehen. Südarabien stand übrigens in lebhafter Verbindung besonders mit *'Irāḳ*. Der Weg führte über *Falǧ* und *al-Rijāḍ* durch *Jemāma* an die Küste.[2] Wir sehen, dass diese Verbindung auch zu der Zeit, um die es sich hier handelt, ungeschwächt bestand. Nach *Ḥīra* gehen die Boten *Ḏū Nuwās* wie auch diejenigen seines christlichen Nachfolgers; das Unglück der neǧranitischen Christen ist auch gleichzeitig den dortigen Christen bekannt geworden. Die Beziehungen, die das Christentum *Neǧrāns* von alters her zu *'Irāḳ* gehabt hat, muss aber von Anfang an ein kräftiger Einfluss von Westen her gestützt haben bzw. muss ihnen entgegengewirkt haben. Die zweite äthiopische Invasion unter *'Ela 'Aṣbaḥa* hat selbstverständlich diesen Einfluss mächtig gestärkt. Wenn abessinische Soldaten vor den Kirchen Jemens die Wache hielten, dann ist gewiss auch Ritus und Lehre in diesen Kirchen stark äthiopisiert worden. Die Restauration des jemenensischen Christentums nach der Eroberung wurde im Anschluss an die monophysitische Kirche Abessiniens eingeleitet.[3] Von der ägyptischen Mutterkirche her kam der neue Bischof, dem der kirchliche

---

[1] Der arabischen Tradition zufolge waren *Ṭasm Ḳaḥṭān* und *Ḥimjar* die ersten Araber, die die aus der syrischen entwickelte kufische Schrift anstatt der *Musnad* gebraucht hätten. (SILVESTRE DE SACY in *Mém. de Litt. de L'Ac. des Ins. T. 50* (1808) 266, vgl. CHEIKHO, *al-Naṣrānijja*, Beirut 1914—1919, 58.) Die syrisch sprechenden Jemenenser, die PHILOSTORGIUS (*Hist. Eccl.* III: 6 vgl. ASSEMANI, *Bibl. Or.* III: 2, 603.) erwähnt, waren dagegen offenbar, wie die Worte des Philostorgius zu verstehen geben, nur eine unbedeutende Kolonie; aus dem Zusammenhang scheint hervorzugehen, dass sie Heiden waren.

[2] HARTMANN, *Der islamische Orient* II, 509.

[3] Vielleicht war das neǧranitische Christentum schon früher monophysitisch geworden. Nestorianisch war es jedenfalls nicht, denn es wäre in diesem Falle kaum verständlich, dass ein so arger Feind des Nestorianismus wie Simeon von *Bēt 'Aršam* (ASSEMANI, *Bibl. Or.* I, 341.) sich so energisch der Verfolgten angenommen hätte. Gleichgültiger stellten sich offenbar die persischen Nestorianer, wenn sie es auch nicht gerade mit den Juden hielten, wie die fabulierende Fortsetzung der griechischen Akten behauptet. (*Acta SS. Boll.* Oct. X, 742.)

Neubau zunächst oblag. Die Quellen berichten einstimmig, dass er von dem alexandrinischen Patriarchen Timotheus geschickt wurde, und in Ägypten herrschte damals der Monophysitismus, wenn auch durch heftige Streitigkeiten zwischen Julianisten und Severianern in sich gespalten. Mit den neuen Herrschern kamen aber sicher auch Geistliche herüber, und wir dürfen annehmen, dass eine grosse Zahl der äthiopischen Lehnwörter als Bezeichnung für kultische und religiöse Dinge, die uns im Koran begegnen, während dieser Periode ihren Weg in den arabischen Sprachschatz gefunden haben.

Von der Entwicklung der südarabischen Kirche in der nächsten Zeit berichtet uns die Chronik des DIONYSIUS[1] in folgender Weise: Der neue Bischof starb nach nur kurzer Regierung. Als der ḥimjaritische König erfahren hatte, dass das Chalcedonense in Alexandrien eingeführt und Theodosius wegen seines Glaubens vertrieben worden war, (was sich um 538 ereignet hat), wollte er von Alexandrien keinen Bischof nehmen. Die Jemenenser begehrten nunmehr eifrig vom Kaiser Justinian[2] einen Bischof, der dem Chalcedonense feind wäre, was aber der Kaiser keineswegs bewilligen konnte. Als der Streit fünfundzwanzig Jahre gedauert hatte, traten die Priester zusammen, erwählten selbst einen Bischof aus ihrer Mitte und weihten ihn durch gemeinsames Handauflegen für sein Amt. Viele Geistliche wollten indessen den in dieser Weise eingesetzten Bischof nicht anerkennen. Innere Streitigkeiten zerrissen die Kirche und Häretiker benutzten die Gelegenheit, im Trüben zu fischen, und so wussten Julianisten und Melchisedekianer, ihren Lehren in Jemen Eingang zu verschaffen.[3] Der Bericht

[1] *Bibl Or.* I, 384—386. Dionysius schreibt den Johannes von Asien (Ende des VI. Jahrhunderts) ab.

[2] Justinian unterhielt tatsächlich zu dieser Zeit ziemlich rege Verbindungen mit den Ḥimjariten, die er zu kriegerischem Eingreifen gegen die Perser zu reizen suchte Vgl. GLASER, *Zwei Inschriften*, 70.

[3] Die nestorianische Tradition hat freilich eine andere Auffassung vom Eindringen des Monophysitismus in Jemen. Einige Lehrer dieser Sekte, die *al-Mundir* von *Ḥīra* vertrieben hatte, begaben sich nach *Neǧrān* und verbreiteten dort ihre Ketzerei. *Hist. Nest.*, *P. Or.* VII, 144. Wenn der um 700 schreibende ANASTASIUS SINAITA sogar die Negranitae als eine Sekte bezeichnet, die in der Lehre mit den Gajanitae und Julianistae übereinstimmen (*Hodegos*, MIGNE, PG LXXXIX, 296), beweist dies selbstverständlich nicht, dass Neǧrān noch zu seiner Zeit monophysitisch war, bestätigt aber die Kunde von der Verbreitung der Julianisten im Jemen im sechsten Jahrhundert.

des DIONYSIUS gibt also zu verstehen, dass die Blütezeit der jemenensischen Kirche schon in der letzten Zeit *'Abrahas* von einer Periode des Rückgangs abgelöst wurde. Der Mangel an legitimer Kirchenleitung, innere Uneinigkeit und Lehrstreitigkeiten haben die Stellung der südarabischen Kirche geschwächt. Offenbar ist diese Schilderung der Tatsachen nicht mit der Angabe in der *Disputatio c. Herbano* zu vereinigen, nach der der heilige Bischof Gregentius, den *'Ela 'Aṣbaḥa* eingesetzt hatte, dreissig Jahre lang der Kirche in Jemen vorgestanden haben soll. Wie die Gregentinischen Schriften überhaupt durch ihre Unkenntnis der südarabischen Verhältnisse ihre Unechtheit zu verraten scheinen,[1] unterliegen auch ihre geschichtlichen Angaben schweren Bedenken.[2] Für einen — zumal orthodoxen — Bischof Gregentius hat die Geschichte der südarabischen Kirche offenbar gar keinen Platz.

Ein neuer Umsturz der politischen Verhältnisse Jemens hat indessen bald das südarabische Christentum in neue Bahnen gelenkt. Die Jemenenser empörten sich gegen die niemals recht geduldete abessinische Herrschaft und machten sich mit persischer Hilfe von dem fremden Joche frei. Seitdem ein einheimischer Fürst *Saif b. ḏī Jazan* eine Zeit lang unter persischer Oberhoheit das Land regiert hatte, sandten die Perser endlich nach neuen Unruhen eine zweite Expedition unter der Führerschaft des Feldherrn *Wahriz* 597. Jemen wurde eine persische Provinz. Die bitter gehassten Schwarzen wurden nach den arabischen Quellen[3] schonungslos ausgerottet.

Ohne Zweifel hat diesmal die politische Umwälzung auch eine religiöse veranlasst. Dem grossen politischen Gegensatz, der die Geschichte Jemens zu dieser Zeit beherrscht: Byzanz-Axum gegen Ḥimjar und Persien entsprach auch ein religiöser: das Christentum einerseits gegen das Judentum und das altarabische Heidentum andrerseits.[4] Es gab aber eine Form des Christentums, die einen anderen Platz in der Kombination dieses religiös-politischen Machtsystems behauptete: der Nestorianismus. Schon früher hatten die Nestorianer Persiens den

---

[1] Vgl. FELL *Z. D. M. G.* XXXV, 74, NÖLDEKE a. a. O. 202.

[2] Den Harmonisierungsversuchen der Bollandisten (*Acta SS.* Oct. X 759) zum Trotz.

[3] NÖLDEKE a. a. O. 236 f.

[4] GLASER, *Skizze der Gesch. Arabiens* I, 43. *Zwei Inschriften*, 118.

Gegensatz zwischen dem byzantinischen Orthodoxismus oder dem westsyrischen Monophysitismus und der dyophysitischen Lehre des östlichen Christentums ausnutzen wollen, um eine erträgliche Stellung im Perserreiche zu gewinnen. Gegen Ausgang des sechsten Jahrhunderts war es ihnen geglückt, der persischen Staatsgewalt diese Auffassung beizubringen. Der Nestorianismus befand sich damals in der vorteilhaftesten Lage, die er überhaupt jemals eingenommen hat. Er wurde von den Perserkönigen fast als die christliche Staatsreligion betrachtet, wie wir gleich sehen werden haben sie sogar mit Gewalt allen Christen des Reiches das dyophysitische Bekenntnis aufzwingen wollen. Schon aus diesen Gründen ergibt sich, dass das jemenensische Christentum, falls es überhaupt unter den neuen Verhältnissen bestehen bleiben sollte, Nestorianisch werden musste. Dazu kommt noch ein anderer Umstand. Bei dem ausserordentlichen Missionseifer, der die Nestorianische Kirche bis tief ins Mittelalter hinein kennzeichnet, dürfen wir sicher voraussetzen, dass sie die günstige Gelegenheit, die ihr die persische Eroberung zur Verbreitung ihres Glaubens bot, gehörig auszunutzen verstand.[1]

Soweit das Christentum in den Gegenden Arabiens, die der persischen Machtsphäre gehörten, also etwa östlich der Linie von der Ostspitze *Ḥaḍramauts* bis Palmyra[2], Eingang gefunden hatte, scheint es schon zu dieser Zeit Nestorianisch geworden zu sein. Wir kennen die Namen von sechs Nestorianischen Bischofssprengeln an der Ostküste Arabiens. Von diesen wird selbst der am meisten entlegene: *ʿUmān* früh errichtet worden sein. In den Konzilsakten werden Bischöfe von *ʿUmān* in den Jahren 424, 544, 576 und 676 erwähnt.[3] Auf der Insel Sokotra südlich von *Ḥaḍramaut* fanden sich zur Zeit des Kosmas Indikopleustes Christen, die ihre Geistlichen von dem persischen Katholikos empfingen.[4] Die Nestorianische

[1] Wie schon CHEIKHO, *Al-Naṣrānijja* I, 67 vermutet.

[2] GLASER, *Zwei Inschriften*, 120.

[3] SACHAU, *Zur Ausbreitung des Christentums in Asien*, Abh. der Berl. Akad. der Wiss. 1919. Phil. Hist. Kl 1, 59. Die arabischen Berichte von den politischen Verhandlungen Muhammeds erzählen zwar von Christen in *Baḥrain*, verraten aber keine Kenntnis vom Christentum in *ʿUmān* vgl. SPERBER, *Die Schreiben Muhammeds an die Stämme Arabiens*, Mitteil. d. Sem. f. or. Spr. Berl. 1916 XIX: 2, 21 ff., 34 ff.

[4] SACHAU a. a. O. 69.

Mission scheint eben durchgängig der Küste gefolgt zu sein.[1] Vielleicht geschah der Verkehr mit Persien hauptsächlich zur See, wie dies ja auch mit dem Zuge des *Wahriz* der Fall war.

Die von ihren Verbindungen mit dem westlichen Christentum abgeschnittene südarabische Kirche hat wohl nicht lange dem Missionseifer der Nestorianer widerstehen können. Schon zu der Zeit, in der Muhammed auftrat, scheint sie Nestorianisch gewesen zu sein. Ein direkter Beweis dafür wäre die Angabe, dass *Sajjid,* der Fürst der Neǧrāniten, zusammen mit dem Bischof *Īšōʿjab* zu Muhammed gekommen sei, um ihm einen günstigen Vertrag abzugewinnen. Doch kann der Bericht darüber, wie er bei den syrischen Schriftstellern vorliegt, nicht als bare Münze angenommen werden. BARHEBRAEUS schreibt:[2] »Zu dieser Zeit trat Muhammed, der Prophet der Araber, auf. Es war damals ein Mann namens Said das Haupt der gläubigen Negraniten — derer die in der Wüste wohnen. Dieser nahm Gaben und Geschenke mit und kam nebst ihrem Bischof *Īšōʿjab* zu Muhammed und erhielt von ihm ein merkwürdiges Schriftstück *(Sīǥiljūn tᵉmīhā)* das einen Befehl an die Araber enthielt, die Christen vor allem Schaden zu beschützen». Aus den Bestimmungen des Vertrages ist übrigens zu erwähnen, dass die Araber den Christen, wenn sie eine zerstörte Kirche reparieren wollten, Beistand zu leisten hatten; Priester und Mönche sollten von der Kopfsteuer frei sein, die sonst vier *Zūzē* für Arme und zwölf für Reiche betragen sollte. Wenn aus dieser offenbar sehr verworrenen Version hervorzugehen scheint, dass *Īšōʿjab* als Bischof der Neǧrāniten an den Verhandlungen mit Muhammed persönlich teilgenommen hat, so erzählt der Nestorianische Geschichtsschreiber *Mārī b. Sulaimān,* dass der Katholikos an Muhammed geschrieben habe, um für die Christen seiner Kirche, die im Machtbereich des Propheten wohnten, Schutz zu erflehen *(jukātib ṣāḥib šarīʿat al-'islām wa-juhdī lahu wa-jas'aluhu al-waṣāt bira'ijjatihi fī nawāḥīhi),* was ohne Zweifel der Wahrheit näher kommt.[3]

---

[1] Vgl. F. NAU, *L'expansion nestorienne en Asie, Musée Guimet, Bibl. de Vulgarisation,* Tome 40 (1913) 206 f.

[2] *Bibl. Or.* III: 2, 94

[3] Muhammed hat ihm diese Bitte schriftlich bewilligt und ihm sogar Gaben gesandt. Die Haltung *Īšōʿjabs* hat selbstverständig der Perserkönig sehr übel aufgenommen. Der Katholikos wusste ihn jedoch zufrieden zu stellen. MARIS AMRI ET SLIBÆ *De Patriarchis Nestorianorum commentaria,* ed H. GISMONDI (Rom 1899) I, 61 f. *'Amr* zufolge hat Gott dem Patriarchen den

Dass die Nestorianer tatsächlich sich mit den arabischen Eroberern sehr gut vertragen haben, lehrt uns eine sehr interessante Stelle in den Briefen *Išōʿjabs* III (647—648), des zweiten Nachfolgers *Išōʿjabs* II. Die Mazūniten in *ʿUmān* sind im Begriff, zum Islam abzufallen, weil die Eroberer für die vertragsmässige Bewilligung des Dimmī-verhältnisses die Hälfte ihres Vermögens als einmalige Abgabe fordern. Der Katholikos legt den Christen dringend ans Herz, durch dieses Opfer ihren Glauben zu erretten. Die Araber meinen es keineswegs so schlimm mit den Christen. »Diese Araber vermeiden nicht nur, das Christentum zu bekämpfen, sie empfehlen sogar unsere Religion, sie ehren die Priester und Heiligen unseres Herrn und schenken den Klöstern und Kirchen Gaben.» Zu diesem guten Verhältnis hat wohl die Tatsache beigetragen, dass die Christologie der Nestorianer den Muhammedanern weit besser zusagte, als diejenige der Monophysiten. Diese waren auch zu dieser Zeit bei den neuen Herrschern übel angeschrieben: »Die Araber dulden keineswegs solche, die da behaupten, dass Gott gekreuzigt worden sei», versichert *Išōʿjab*.[1] Wir dürfen daher vermuten, dass der Bischof *Išōʿdad* von *Ḥīra*, der von *Ḫālid* getötet wurde, weil er Gesandtschaften zwischen den Feinden der Muslimen und den Römern besorgte[2], Monophysit war.[3] Die Zuversichtlichkeit, mit der *Išōʿjab* von der freundlichen Gesinnung der Araber spricht, muss wohl doch auf festerer Grundlage als auf ein-

bevorstehenden Sieg der Araber offenbart. Er hat daher schon ehe die Position Muhammeds fest gegründet war, ihm geschrieben und ihm seine künftige Macht kundgetan. Später schloss er mit ihm einen Bund für »Alle Christen, die in den Ländern wohnten, über die Muhammed — und seine Glaubensgenossen nach ihm — herrschte, dass sie unter seinem Schutze in ihren religiösen Gebräuchen, sowohl im Kultus als in (den Dispositionen von) Kirche und Kloster ungestört bleiben dürften». Ibid. II, 54. Eine ausführliche Redaktion desselben Vertrags wird *Hist. Nest. P. O.* XIII, 601 ff. mitgeteilt; jede Kirche des Orients besass in der Tat eine eigene Form des Schutzbriefes, vgl. *Mašrik* 1909, 601 ff. 674 ff. Der Nestorianische Chronist lässt übrigens den Katholikos selbst erst später eingreifen. Er sendet den Bischof Gabriel von *Maišān* mit Gaben noch Medina, wo er doch erst nach dem Tode Muhammeds eintrifft. *P. O.* XIII, 618 f.

[1] *Liber Epist. Isojahbi III, C. S. Chr. Or. S. Syr.* Ser. II 64, 251; ib. 73.

[2] NÖLDEKE, *Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik,* Sitzber. der Wiener Ak. der W. 1893 IX, 45. Den Nestorianischen Christen im Innern Persiens, die es mit den Persern halten mussten, ging es freilich schlimmer. Ibid. 44.

[3] Monophysitische Bischöfe in *Ḥīra* werden mehrmals zu dieser Zeit erwähnt. *Bibl. Or.* III 2, 606.

zelnen günstigen Erfahrungen beruhen. Freilich könnte diese Grundlage ebensowohl ein später eingegangener Vertrag sein.

Dass die Nestorianer vor den anderen Christen besondere Vorrechte besassen, die sich auf ihren Vertrag mit dem Propheten selbst stützten, wurde auch von den Muslimen eingestanden. Wir besitzen ein interessantes Zeugnis darüber in der Schrift des *ʿAbdallāh b. 'Ismāʿīl al-Hāšimī* an seinen Freund *ʿAbdalmasīḥ b. 'Isḥāḳ al-Kindī*[1], der Tradition zufolge unter der Regierung *al-Ma'mūns* verfasst.[2] »Die Nestorianer, deine Glaubensgenossen», schreibt *ʿAbdallāh,* »stehen, bei meinem Leben, den Rechtgläubigen unter den Leuten der theologischen Spekulation nahe, sie neigen am meisten zu unserer — der Muslimen — Ansicht. Sie sind es, deren Religion der Prophet gelobt hat und denen er Bündnisse und Verträge bewilligt hat. Er gab ihnen Schutzrecht, verpflichtend für ihn und seine Genossen und gab ihnen Briefe darüber und stellte ihnen Urkunden aus, als sie zu ihm kamen und seinen Schutz suchten, zu der Zeit, da die Herrschaft in seine Hand kam und unter ihm befestigt wurde». Nach der Meinung des Verfassers hat der Prophet dies getan, weil die Mönche schon vor seiner Berufung an seine Sendung geglaubt und ihn später vor den bösen Anschlägen der Juden und Heiden gewarnt hätten.

Vergleichen wir die syrische Tradition mit der Darstellung der arabischen Geschichtsschreiber, so scheint es ohne weiteres klar, dass der »wunderbare» Vertrag des Barhebraeus nicht echt sein kann.[3] *Ibn Saʿd* zufolge (I: 2: 35 f.) schrieb Muhammed an

[1] *Risālat* etc. (London 1885, Soc. for prom. of Christ. Knowl.) 8 f.

[2] *Al-Kindī's* Antwort zitiert *al-Bīrūnī*, ed. SACHAU, 205. Die Schrift fehlt bei STEINSCHNEIDER und bei GRAF. Eine Handschrift findet sich jetzt in Paris, *Rev. de l'Or. Chr.* 1909, 349.

[3] Der Vertrag kann selbstverständlich nicht lauter Vorrechte der Christen enthalten haben. Die Feststellung pro persona der zu zahlenden Kopfsteuer streitet auch gegen die älteste Ǧizjapraxis, s. *Enzykl. d. Islams*, *Ǧizja*. Steuerfreiheit der Mönche dagegen wird tatsächlich in der ältesten Zeit des Islams erwähnt (Enzykl. d. Islams I, 1098). Noch zur Zeit *Al-Manṣūrs* wurden die Mönche von *Bāḥālā* von der Steuer befreit und erhielten sogar eine staatliche Unterstützung, um ihre Gastfreiheit gegen die Reisenden aufrecht erhalten zu können *Bibl. Or.* III: 1, 206. Solche Steuerfreiheit wird — theoretisch — auch später von einigen Juristen den Mönchen» wenn sie arm sind» zugestanden, *Šaʿrānī, al-Mīzān al-Kubrā* (Kairo 1305) II, 179. *ʿUtba b. Rabīʿa* soll ausnahmsweise solche Steuerfreiheit den Geistlichen von *Bēt Garmai* bewilligt haben. »Er stellte eine Urkunde aus in der er befahl, dass die *ǧizja* von

die Bewohner *Neğrāns* und bewilligte ihnen gegen eine jährliche Abgabe, deren Hauptteil aus 2000 Anzügen bestand, den Schutz Gottes und seines Propheten» für sich, ihre Religion, ihr Land, ihren Besitz, ihre Abwesenden und ihre Anwesenden, ihre Kirchen und Gottesdienste — es soll kein Bischof, kein Mönch und kein Einsiedler gezwungen werden, seinen Stand aufzugeben». Von der Gesandtschaft, die diesen Vertrag ausgewirkt hat, wird erzählt[1], dass *Al Sajjid* der Führer der Karawane gewesen sei; unter den Führern wird auch *'Abū-l-Ḥārit*, ihr Bischof, Oberpriester, *'Imām* und Schulvorsteher *('uskufuhum wa-ḥabruhum wa-'imāmuhum wa-ṣāḥib madārisihim)*[2] erwähnt.

Trotzdem dürfen wir wohl den syrischen Berichten soviel entnehmen, dass die Mitwirkung des neğrānitischen Bischofs bei dem Zustandekommen dieses Vertrages irgendwie im Auftrag des Nestorianischen Katholikos geschehen ist.[3] Und auf jeden Fall ist es ein bedeutsames Zeugnis für den Nestorianismus in Jemen[4], dass die ostsyrische Kirche im Mittelalter sich auf einen Vertrag Muhammeds mit den Christen *Neğrāns* berufen hat, wenn sie auch den Text dieses Vertrages im eignen Interesse überarbeitet hat.

Einen direkten Beweis dafür, dass die südarabische Kirche bald nach der persischen Invasion Nestorianisch wurde, liefert die Tatsache, dass wir in den folgenden Jahrhunderten dyophysitisches Christentum in diesen Gegenden vorfinden. Gegen das Ende des achten Jahrhunderts ordiniert der Katholikos

keinem, der in Wolle gekleidet wäre *(mimman jalbas al-ṣūf)*, möge er die Tonsur haben oder nicht, aufgenommen werden dürfe. Diese Sitte hat sich in diesem Bezirk bis in unsre Zeit erhalten», schreibt der Verfasser von *Hist. Nest.*, *Patr. Or.* XIII, 633.

[1] *Ibn Sa'd* I: 2, 84 f.

[2] Die Einwendungen, die SPERBER *(Die Schreiben Muhammeds an die Stämme Arabiens*, 89) gegen die Echtheit dieses Berichts angeführt hat, sind nicht überzeugend. Der Hauptgrund nämlich, dass das Schreiben selbst keinen Bezug auf die Situation und die Personen der Gesandtschaft nimmt, wird dadurch entkräftet, dass, wie das Fragment *Ibn Sa'd* I: 2, 21 zeigt, die Überschrift nicht zum festen Bestande der Tradition gehört hat.

[3] Vielleicht hat *'Abū-l-Ḥārit* eben das von *'Amr* erwähnte Schreiben *Išō'jabs* überreicht.

[4] In dieselbe Richtung weist auch die Notiz bei *Ibn Sa'd* I: 2, 85, dass Neğrāniten, die von *'Umar* wegen Zinsnehmens aus Jemen verbannt wurden, sich in der Nähe von *Ḥīra* niederliessen, wo der Nestorianismus damals wieder die Oberhand hatte.

Timotheus Petrus zum Bischof in Jemen und *Ṣanʿāʾ*.[1] Im Jahre 901 schreibt Katholikos Johannes V. dem Priester *Ḥasan* in Jemen einen Brief, in dem er 27 Fragen, die der Adressat ihm gestellt hatte, beantwortet.[2] Das von *Jākūt*[3] erwähnte Kloster in *Neǧrān* war sicher Nestorianisch. *'Abū-l-Faraǧ al-Nadîm* erzählt, wie er einen Mönch aus *Neǧrān* gesprochen habe, der einst von dem Nestorianischen Patriarchen nach China entsandt worden sei und im Jahre 988 aus diesem Lande zurückgekehrt sei.[4] Nun ist aber kaum anzunehmen, dass nach der islamischen Eroberung der Nestorianismus in Jemen Eingang gefunden hat. Die Nestorianische Mission, die sich freilich noch in den folgenden Jahrhunderten in voller Kraft entfaltete, wandte sich jetzt dem fernen Osten zu. In dem schnell islamisierten Jemen hat er sich gewiss damit benügen müssen, alte Positionen womöglich zu behaupten.

Einen letzten Beweis für die vertretene Meinung können wir dem Koran selbst entnehmen. Die erwähnte religiös-politische Kombination: Byzanz-Axum und Christentum gegen Persien-Himjar und Heidentum bzw. Judentum hat für Muhammed ihre Gültigkeit verloren. Christ zu sein und Helfershelfer der Abessinier zu sein, ist für ihn nicht mehr dasselbe. Dass Muhammed in seiner ältesten Zeit gegen das Christentum sehr günstig gestimmt war, können wir schon aus der 85. Sure lernen, wo er die Christen sogar als *mu'minūn*, als Gläubige, bezeichnet. Aber vor allen zeugt der ganze Inhalt dieser alten Suren von einer Anlehnung an das Christentum, die dem Propheten selbst nicht unbewusst gewesen sein kann. Trotz aller Enttäuschungen, die ihm später eine nähere Bekanntschaft mit dem Christentum bereitete, hat Muhammed immer eine gewisse Vorliebe für diese Religion behalten, und diese Bevorzugung des Christentums besonders im Vergleich zu dem Judentum dauert im Islam trotz einiger Ansätze zu byzantinischer Intoleranz unter den abassidischen Kalifen in der Hauptsache bis in die Zeit der Kreuzzüge fort. Mit seinen politischen Sympathien stand

[1] *B. O.* II, 488, vgl. SACHAU, *Zur Ausbr. d. Christentums in Asien*, 68, und H. LABOURT, *De Timotheo I Nestorianorum Patriarcha* (Paris 1904) 40.
[2] CHEIKHO, *Al-Naṣrānijja* I, 67.
[3] II, 703.
[4] *Fihrist*, 349 vgl. CHEIKHO, *al-Naṣrānijja* I, 67.
[5] Vgl. H. LABOURT, *De Timotheo I Nest. Patr.*, 37—49.

Muhammed aber anfänglich ganz auf der Seite von Persien-Himjar und stimmte somit dem nationalarabischen Hass gegen die Abessinier bei, wie sein Triumphlied über die »Elephantenmänner» beweist.[1] In der 105. Sure hat er sicher die bei seiner Landsleuten vorherrschende Stimmung ausgedrückt. Das Lied wäre also mit den Äusserungen loyalen Patriotismus in Sure 106 zusammenzustellen. Dass die Mekkaner es mit den Persern hielten, wird schon dadurch wahrscheinlich, dass sie in regem Handelsverkehr standen — vielleicht hatten sie sogar einen Handelsvertrag mit der sassanidischen Weltmacht geschlossen[2] — und wird zum Überfluss durch die Tatsache bewiesen, dass der Zug Abrahas von den Byzantinern (Prokopius) als ein gegen die Perser gerichtetes Unternehmen verstanden und wohl von *'Abraha* selbst als ein solches dargestellt wurde.[3]

Die Byzantiner waren den Arabern, besonders denen der Grenzdistrikte, als Bedroher ihrer Freiheit verhasst. Wenn *Imrulkais* sich zum Kaiser begeben will, ruft ihm *ʿAbīd b. al-'Abraṣ* (der eben aus der Gegend von *Taimā'* stammte) zu: »Meinst du, dass du beim Kaiser Hilfe suchen sollst, so wirst du als ein Syrer sterben. Wir aber weigern uns, uns der Leitung anderer Menschen zu unterwerfen, bis wir sie selbst leiten, sogar ohne Zügel».[4]

Wenn sich bei Muhammed anfänglich persische Symphathien und Vorliebe für das Christentum finden, ist das nur so zu erklären, dass das Christentum, das er im Auge hatte, auf der persischen Seite stand, wie dies mit dem Nestorianismus der Fall war. Später hat er aber mit seiner früheren Auffassung gänzlich gebrochen. Er, der das Misslingen des abessinischen Unterkönigs als ein Gottesurteil dargestellt hatte, lässt seine bedrängten Anhänger die Gastfreundschaft der Abessinier suchen, und in dem persisch-griechischen Kriege stellt er sich leidenschaftlich auf die Seite der Griechen (Sure 30). Was hat diesen Umschwung seiner Stimmung bewirkt? Die arabische Tradition erinnert sich, dass erst die bittere Feindschaft der Mekkaner,

[1] Andererseits brüsteten sich die Schwarzen mit der Furcht, die einst *'Abraha* den Mekkanern eingeflösst hätte, wie man aus dem Gedicht *al-Ḥaikuṭāns* gegen *Ǧarīr* sehen kann. *Ǧāḥiẓ, Maǧmūʿat rasā'il* (Kairo 1324) 57.

[2] CAËTANI, *Annali dell'Islam* I, 110.

[3] NÖLDEKE a. a. O. 204.

[4] *Dīwān*, ed. LYALL, 22.

die besonders für die sozial Wehrlosen seiner Anhänger verhängnisvoll wurde, Muhammed veranlasste, seine Blicke gen Westen zu wenden.[1] Es sind also nicht in erster Linie religiöse Beweggründe, die Muhammed zum Anschluss an den Negus vermochten, es ist das politische Zerwürfniss mit der herrschenden Partei Mekkas, die ihn den Abessiniern in die Arme trieb nach der Regel: die Feinde meiner Feinde sind meine Freunde.[2] Dass der Wechsel seiner politischen Haltung auch religiöse Folgen hatte, werden wir noch sehen. Dass die Führer Mekkas nach wie vor auf der Seite Persiens standen, hört man aus den Worten in Sure 30 deutlich heraus. Das haben auch die muslimischen Exegeten[3] richtig gefühlt, wenn auch die Mekkaner kaum die religiöse Seite ihrer Stellungnahme in der Weise beachteten, wie jene Theologen meinten.

---

[1] Vgl. Z. B. *Ibn Sa'd* I: 1, 136.

[2] Eine ganz andere Auffassung als die hier vertretene findet man bei HARTMANN, *Der islamische Orient* II, 51 f., 509 f. Nach ihm ist freilich das eigentliche Motiv des Propheten ein religiöses gewesen. Er hätte gesehen, dass das alte südarabische Pantheon hilflos veraltet sei und dass es töricht und hoffnungslos gewesen wäre, es im Norden konservieren zu wollen. Aber er war auch von Anfang an »ein Gemisch von Schwärmer, Politiker und Egoist». Er — und er allein — hat gewusst, welche Gefahr für die Selbstständigkeit seiner Stadt das siegreiche Vordringen der Perser bedeute. Er wendet sich also an die Feinde der Perser, die Abessinier, und sucht mit aller Kraft seine Landsleute aufzurütteln, die freilich die Gefahr gesehen, aber nicht die nötige Energie zur Gegenwehr besessen haben. Die voranstehenden Ausführungen dürften gezeigt haben, wie wenig dies den Tatsachen entspricht. Die Furcht vor den Persern um der nationalen Freiheit willen bestand nicht in Mekka auch nicht bei Muhammed noch bei anderen. Sie konnte auch kaum bestehen, denn die Stellung etwa der Laḫmiden oder der 'Umāniten unter persischer Oberhoheit wird sicherlich nicht in Mekka als politisches Sklaventum angesehen worden sein. Die ganze Konstruktion leidet an der Neigung H's durch Hineininterpretierung moderner Empfindungen und Gesichtspunkte die kärglichen Notizen von den altarabischen Verhältnissen interessant und bedeutungsvoll zu machen: die Juden in Südarabien werden moderne Finanzjuden, Muhammed eine Mischung von einem Nationalhelden und einem religiösen Freigeist u. s. w. (Vgl die treffenden Worte BECKER's *Der Islam* X, 219.)

[3] »Es freuten sich die Ungläubigen Mekkas und schmähten die Genossen Muhammeds, wenn sie ihnen begegneten, indem sie sagten: Ihr seid Schriftleute und die Christen sind Schriftleute, wir aber sind Heiden. Nun haben unsere Brüder die Perser eure Brüder die Römer besiegt, und wenn ihr mit uns kämpfen wollt, werden wir euch ebenfalls besiegen.» *Wāḥidī*, *'Asbāb al-nuzūl* (Kairo 1315) 259.

2. *Ḥîra.*

Die Araber, die sich an der Grenze Iraks niedergelassen hatten, sind schon ziemlich früh Christen geworden.[1] Die ansässige arabische Bevölkerung jener Gegenden hatte die alte Nomadenkultur grösstenteils abgelegt, sie waren Händler und Handwerker und ihre soziale Gliederung wurde nicht durchgängig vom Stammessystem beherrscht: sie nannten sich selbst und hiessen bei den Wüstenbewohnern *'Ibâd,* eine religiöse Einheit, die verschiedene stammesfremde Elemente zusammenschloss.[2] *Al-Ḥîra,* gleich südlich von dem Platze, wo später *Kûfa* erbaut wurde, war ihr Hauptort.

In *Ḥîra* hatte im Anfang des sechsten Jahrhunderts Simeon von *Bêt-'Aršam,* der bekannte Vorkämpfer des Monophysitismus, gewirkt und soll dort viele Anhänger für seine Kirche gewonnen haben.[3] Monophysitische Bischöfe werden hier in den Jahren 551, 617 und 650 erwähnt.[4] Wenn also hier wenigstens zeitweise eine kleine monophysitische Bevölkerung bestand, so hat doch von Anfang an die Nestorianische Kirche in *Ḥîra* die Oberhand gewonnen und der monophysitischen Propaganda zum Trotz auch behalten. Namen ḥirensischer Bischöfe begegnen uns in fast allen Listen der Nestorianischen Konziliengeschichte, und dass *Ḥîra* sogar als einer der Stützpunkte dieser Kirche betrachtet werden muss, dafür spricht auch die Tatsache, dass während der Zeit, die uns hier beschäftigt, drei ihrer Patriarchen hier begraben worden sind: *'Abâ,* Hezechiel und *Îšô'jab* von *Gᵉdâlâ.*[5] Schon um die Mitte des sechsten Jahrhunderts hat Katholikos *'Abâ* die Umgebung des lahmidischen Fürsten zu *al-Ḥîra* zum Nestorianismus bekehrt.[6] Es dauerte jedoch noch einige Zeit, bis die Könige selbst für das Christentum gewonnen wurden; ihre Stellung als Vasallen des sassanidischen Herrschers hat wohl, wie ROTHSTEIN[7] vermutet, eine gewisse Vorsicht geboten. *Al-Mundir*

[1] Von einer vorherrschenden Stellung des Christentums in dem babylonischen Grenzlande zeugen vor allem die zahlreichen Klöster, die hier bekannt sind. Vgl. SACHAU, *Zur Ausbreitung des Christentums,* 33.

[2] ROTHSTEIN, *Die Dynastie der Lachmiden in al-Ḥîra.*

[3] LABOURT, *Le Christianisme das l'empire persane* (1904) 158.

[4] ASSEMANI, *B. O.* III: 2, 606.

[5] LABOURT, 169, 199, 206.

[6] Ibid. 191.

[7] *Die Dynastie der Lachmiden,* 143.

b. Imrulkais, derselbe, der den gefangenen Sohn des Ġassaniden *al-Ḥāriṯ* der Göttin *al-ʿUzzā* zum Opfer schlachten liess, hatte unter seinen Gemahlinnen eine Christin, *Hind*, die ein Kloster in der Stadt erbauen liess.[1] Als erster der lahmidischen Herrscher wurde gegen Ende des sechsten Jahrhunderts *Nuʿmān* III. durch die Bemühungen Simeons, des Bischofs von *Ḥīra* und des Katholikos *Sabrīšōʿ*[2] zum Christentum bekehrt. Auch die Monophysiten machen — freilich mit Unrecht — auf die Ehre seiner Bekehrung Anspruch.[3]

Die Nestorianische Kirche in Persien, die uns hier wieder auf dem Boden des Arabertums begegnet, hat durch treue Standhaftigkeit in schweren Verfolgungen und durch einen wahrhaft grossartigen Missionseifer,[4] der das Christentum nicht nur an die fernsten Grenzen des Perserreiches, sondern sogar nach Indien, Ost- und Südarabien und China gebracht hat, einen rühmlicheren Platz in der Geschichte der christlichen Kirchen verdient, als ihr für gewöhlich in der abendländischen Vorstellung eingeräumt wird. Besonders schwere Verfolgungen hatten die persischen Christen unter den Königen *Šāpūr* II. (309–379), *Jazdegerd* I. (399–420) und *Bahrām* V. (420–438) zu ertragen. Kann nun freilich nicht von diesen Verfolgungen im allgemeinen behauptet werden, sie seien durch die Kriege mit den Byzantinern direkt hervorgerufen worden,[5] so hat doch selbstverständlich der politische Gegensatz vielfach auf das religiöse Gebiet hinübergespielt und umgekehrt die Religion auf das politische. So haben z. B. die byzantinischen Kaiser sowohl *Bahrām* V. als auch *Chosrau* I. das Zugeständnis freier Religionsübung für ihre christlichen Untertanen abgezwungen. Die Möglichkeit eines dauernd guten Verhältnisses zur Staatsmacht war daher der persischen Kirchen erst dann geschaffen, als unter *Dadīšōʿ* die Unabhängigkeit der ostsyrischen Kirche unter dem Katholikos in Seleukia (Ktesiphon) proklamiert wurde und das dyophysitische Bekenntnis dieser Kirche festgelegt wurde.

---

[1] Von *Jāḳūt* II, 709 erwähnt. Vgl. LABOURT, 206.

[2] LABOURT, 212. [3] ASSEMANI, *B. O.* III 2, 606.

[4] Vgl. F. NAU, *L'expansion Nestorienne en Asie*, Mus. Guim. Bibl. de vulg. XL, 193—383.

[5] LABOURT, 43 f. Es war der Fall nur mit der Verfolgung unter *Šāpūr*; *Jazdegerd* stand in freundlichen Beziehungen zu den Römern, die Verfolgung ist damals durch die unbesonnene Herausforderung der Christen heraufbeschworen worden; die Verfolgung *Bahrāms führte* zum Krieg mit Byzanz vgl. JUSTI, *Gesch. des alten Persiens*, 194 f.

Bei der bitteren Feindschaft, die damals zwischen Nestorianern und Orthodoxen bzw. Monophysiten herrschte, war ein politisches Zusammengehen der persischen Christen mit den Feinden des Reiches nicht mehr zu befürchten, vielmehr konnten die Perser nunmehr auf ihre Loyalität ganz besonders rechnen. Der syrischen Tradition zufolge haben auch die Nestorianer es nicht unterlassen, diesen Gesichtspunkt den sassanidischen Herrschern klar zu legen. So erzählt Barhebraeus, der Bischof *Barṣaumā* von Nisibis habe dem König *Pērōz* (459 - 484) erklärt: »Wenn nicht die Christen deines Reiches einen anderen Glauben haben als denjenigen der Griechen, so können sie dir nimmer aufrichtig treu sein».[1] Er begehrte daher, so erzählt der Jakobitische Chronist, vom König die Vollmacht, alle Christen Persiens zu Nestorianern zu machen. Am Ende des sechsten Jahrhunderts haben wirklich die sassanidischen Herrscher den Gedanken, die Streitigkeiten der Christen politisch auszunützen, sich zu eigen gemacht und demgemäss haben sie den Nestorianismus als das besonders persische Christentum nicht nur toleriert, sondern sogar entschieden begünstigt. Denn offenbar bezeichnet er auf der Skala der christlichen Sekten den weitesten Abstand von Byzanz, während der Monophysitismus, wenn auch zuweilen verfolgt, sich doch immer sogar in der Hauptstadt im Verborgenen behauptete und ab und zu seine Gönner am Hofe hatte.

Während der Regierung *Hormizd's* IV. und der ersten Zeit *Chosraus* II., also um 578 - 605, fällt — und dies ist für unser Thema von Bedeutung — die Zeit der grössten Machtentfaltung der Nestorianischen Kirche. Zu dieser Zeit galt der Nestorianismus »fast als die offizielle christliche Religion Persiens».[2] *Hormizd* IV. begünstigte also — trotz oder vielmehr wegen seiner beständigen Kriege gegen die Byzantiner im höchsten Masse die Nestorianischen Christen und liess dagegen die Vornehmen von der schwarzen Aristokratie des Mazdaismus sein Missfallen fühlen. Auf die Klagen der Priester antwortete er, dass, gleichwie sein Thron sich nicht nur auf Vorderpfeiler stützen könne, so könne auch seine Regierung nicht bestehen, wenn er die Christen gegen sich aufhetzte.[3]

[1] *B. O.* III: 1, 393.
[2] LABOURT a. a. O. 220.
[3] NÖLDEKE a. a. O. 268. Die Möbeds werden aufgefordert, vielmehr

Chosrau II. liess, als der Patriarch *Išō'jab* bei seinen Kämpfen um den Thron sich entschieden unzuverlässig gezeigt hatte, keineswegs die Christen diesen Missgriff büssen. Auf seine Veranlassung wurde vielmehr ein frommer Mönch *Sabrīšō'* zum Katholikos erwählt, der der Legende zufolge auf mystische Weise dem König in seinem Kampfe gegen *Bistām* geholfen haben soll. Byzantinische Geschichtsschreiber wissen zu erzählen, wie *Chosrau* die Christen seines Reiches gewaltsam zum Nestorianismus bekehren wollte. THEOPHANES[1] berichtet, dass *Chosrau* wütend über eine erlittene Schlappe ἀποστείλας ἔλαβεν ὅλα τὰ κειμήλια τῶν [a]πασῶν τῶν[a] ὑπὸ Πέρσαις ἐκκλησιῶν καὶ ἠνάγκαζε τοὺς Χριστιανοὺς γενέσθαι εἰς τὴν τοῦ Νεστορίου θρησκείαν πρὸς τὸ πλῆξαι τὸν βασιλέα.[2] Wie wir gleich sehen werden, passt die Zeitbestimmung (das Jahr 616) nicht zu dem, was wir von der späteren Haltung *Chosraus* zu den Nestorianern wissen; dagegen sind Zwangsmassregeln gegen die nicht Nestorianischen Christen in seiner früheren Regierungszeit durchaus wahrscheinlich. THEOPHANES erzählt ferner,[3] das *Chosrau* bei der Eroberung von Edessa (603) die Stadt den Nestorianern übergab. Monophysitische Geschichtsschreiber[4] aber behaupten, dass die Monophysiten die Stadt erhielten, in der sie einen Bischof Esaias einsetzten.[5] AGAPIUS[6] endlich berichtet, dass *Chosrau* im Jahre 625 die orthodoxen Edessener verfolgte und sie zwingen wollte, entweder Monophysiten oder Nestorianer zu werden. In der Wahl zwischen »dem erdrosselten Stier» (Nestorianismus) und »dem geschlachteten Esel» (Monophysitismus) hätten die Edessener den letzteren erwählt. Die Er-

mit ihren Verfolgungen gegen die Christen aufzuhören und sie statt dessen eifrig mit guten Werken zu gewinnen.

[1] *Chronographia*, MIGNE, PG CVIII, 653. a—a conj. MIGNE.

[2] Eine Ausplünderung der Kirchen durch Chosrau kennt auch AGAPIUS *Kitāb al-'Unwān* Patr. Or. VIII, 458) »Im zweiten Jahre seiner Regierung fing Chosrau, Hormizd's Sohn, an, die andersgläubigen Völker seines Reiches zu vergewaltigen. Er liess die Kirchen Syriens und Mesopotamiens niederreissen und führte den Marmor nebst den Geräten von Gold, Silber und Holz nach seiner Hauptstadt». Die Zeitbestimmung ist sicher unrichtig — das Jahr, in dem Chosrau zum Kaiser als Schutzflehender kam — aber die Notiz kann sich sehr wohl auf eine Verfolgung gegen die Monophysiten oder die Orthodoxen beziehen.

[3] MIGNE, PG CVIII, 677.

[4] BARHEBRAEUS, *B. O.* II, 334.

[5] Dieser Auffassung schliesst sich HERZBERG an, *Gesch. d. Byz.*, 50.

[6] *Patr. Or.* VIII, 459.

zahlung des AGAPIUS ist hier offenbar verworren. Nach DIONYSIUS dem Patriarchen[1] wurde der orthodoxe Patriarch schon bei der Eroberung der Stadt 603 getötet, und dass die Verfolgung gegen die Orthodoxen erst im Jahre 625, nur ein paar Jahre vor der Zurücknahme Edessas durch Heraklius (628) eingesetzt hätte, bleibt also ganz unwahrscheinlich. Die verschiedenen Angaben über die religiöse Neuorientierung im eroberten Edessa dürften in der Tat beide richtig sein. Durch königliche Gewalt wurde die Stadt zuerst Nestorianisch, dann wieder monophysitisch. In Jahre 603 lebte *Sabrīšō'* noch. Bei der Stellung, die dieser Mann beim König einnahm, ist es wenig glaubhaft, dass der König damals die Edessener aufgefordert habe, Monophysiten zu werden. Noch im Jahre 605 wird auf Königlichen Befehl der Nachfolger *Sabrīšō's* erwählt und die Ausdrucksweise im Synodalprotokoll zeugt von einem sehr guten Verhältnis zum staatlichen Oberhaupt.[2] In den folgenden Jahren hat aber die Nestorianische Kirche einen gewissen Verlust erlitten. Der einflussreiche Hofarzt *Chosrau's*, Gabriel von Siggar, war aus irgend einer Veranlassung[3] zum Monophysitismus übergetreten und hat all seinen Einfluss bei dem König dahin verwendet, die Nestorianer zu vertreiben. Je länger desto mehr wurden sie aus der königlichen Gunst verdrängt. Das Katholikat musste vom Jahre 609 bis zum Tode *Chosrau*'s (628) unbesetzt bleiben. Es ist sehr wahrscheinlich, dass Gabriel während dieser Zeit irgendwann bewirkt hat, dass die Kirchen Edessas seinen Glaubensgenossen ausgeliefert würden.

Es hat also in den ersten Jahren des siebenten Jahrhunderts, eben etwa um die Zeit, da Muhammed zum Propheten berufen wurde, die Nestorianische Kirche in Persien einen solchen Einfluss besessen, dass die Herrscher sogar durch Zwangsmittel alle ihre christlichen Untertanen dieser Kirche zuzuführen bestrebt waren. Es ist ohne weiteres verständlich, dass diese Tatsache sehr stark für eine Nestorianisierung Jemens zur Zeit der persischen Eroberung spricht.

Welche Bedeutung das Christentum in *Hīra* für Mittel-

[1] *B. O.* I, 425.

[2] J. B. CHABOT, *Synodicon Orientale (Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibl. Nat.* XXXVII, 1902) 471 f.

[3] LABOURT a. a. O. 220 f.

und Südarabien gehabt haben muss, ist jedem klar, der nur einigermassen mit der alten arabischen Dichtung vertraut ist. Ein Dichter wie *al-Nābiġa,* dessen Verse zahlreiche Anklänge an das Christentum enthalten, hatte seine besten Jahre in *Ḥīra* verbracht; Poeten, die selber Christen waren, aber deren Gedichte unter den heidnischen Arabern weit verbreitet waren, hatten, wie *al-'Aʿšā* lange in *Ḥīra* gelebt oder waren, wie *ʿAdi b. Zaid,* sogar dort geboren. »Gerade die geistige Elite der Beduinen, ihre Dichter, verkehrten mit Vorliebe in *al-Ḥīra*».[1] Dass viele dabei eigentlich von dem Weinbuden angezogen wurden und, wie *al-'Aʿšā,* das Christentum halb unfreiwillig mit in Kauf nahmen, ist immerhin wahrscheinlich. Es ist aber freilich eine kleine Schwäche der muslimischen Abstinenzler, immer die Trunksucht der Christen zur Zielscheibe ihres Witzes zu machen.

3. Die *Banū Ġassān.*

Die arabischen Stämme, die die Gegend nördlich von Damaskus bewohnten, scheinen früh das Christentum angenommen zu haben. Im sechsten Jahrhundert findet man hier einen Stamm, dessen Scheiks Vasallen des byzantinischen Kaisers sind und der als Grenzwache und als Puffer gegen die unter persischer Oberhoheit stehenden Laḥmiden dient, mit denen er bittere Kämpfe zu bestehen hat. Es sind die Ġassaniden, deren Fürsten eifrige Monophysiten sind. Der grösste unter ihnen, *Al-Ḥārit b. Ǧabala*, setzte Jakob Baradeus und Theodorus als Bischöfe über die syrische Kirche ein.[2] Sein Sohn und Nachfolger *al-Mundir* tritt in Konstantinopel (580) als der Schutzherr der Monophysiten auf und schlichtet ihre Streitigkeiten. *Al-Mundir* wurde indessen aus politischen — vielleicht auch aus religiösen Gründen seinem Oberherrn unbequem. Er wurde gefangen genommen und nach Byzanz geführt (582).

Nach MICHAEL SYRUS und BARHEBRAEUS[3] haben sich die christlichen Araber damals unter verschiedene Fürsten verteilt. Einige gingen zum persischen Gebiet hinüber und haben wahr-

---

[1] *Die Dynastie der Lachmiden*, 25.

[2] NÖLDEKE, *Die gassanidischen Fürsten aus dem Hause Gafnas*, *Berl. Akad. d. Wiss. Abh.* 1887, 20 ff.

[3] NÖLDEKE, a. a. O. 31 f.

scheinlich ihren monophysitischen Glauben beibehalten. Andere unterwarfen sich Byzanz und sind somit Melkiten geworden.

Mit den Ġassaniden haben ihre südlicher wohnenden Landsleute ebenfalls vielfach Beziehungen gehabt, wenn auch, was *Hiǵāz* betrifft, lange nicht in dem Masse, wie mit den *ʿIbād* von *Ḥīra,* was an den damaligen politischen Verhältnissen und der Richtung des wirtschaftlichen Verkehrs lag. Zu der Zeit, wo Muhammed auftrat, hatten jedenfalls die Ġassaniden ihre Rolle als Führer des nordarabischen Christentums ausgespielt. Indessen war das Christentum zu dieser Zeit unter allen Stämmen, die in der alten römischen Provinz Arabia oder um sie herum wohnten, verbreitet, besonders unter den *Kuḍāʿa*-stämmen. In den Berichten über Muhammeds politische Unternehmungen hören wir von Christen in *Wādī l-Kurā, Dūmat-al-Ǵandal, 'Aila* und *Taimā'*. Von dem Bekenntnis dieser Christen wissen wir freilich nichts Sicheres.[1] Doch können wir mit der grössten Wahrscheinlichkeit wegen der politischen Stellung dieser Gebiete vermuten, dass sie Melkiten oder möglicherweise Monophysiten waren. Sie gehörten nämlich alle zu dem byzantinischen Machtbereich. Der Krieg Muhammeds gegen diese Gegenden galt als ein Krieg gegen Byzanz.[2] *'Ukaidir*, der christliche König von *Dūma* war nach *Masʿūdī*[3] ein Vasall des Heraklius. Die Angabe, dass er aus Ḥīra stamme, hat vielleicht ihren Grund darin, dass man die beiden *Dūma* hat zusammenbringen wollen. Deswegen sind wohl auch die Bewohner von *Dūmat al-Ǵandal ʿibād* geworden.[4] Hat eine Auswanderung wirklich stattgefunden, so waren die Emigranten jedenfalls sicher nicht Nestorianer. Denn eine Einwanderung ḥirensischer Nestorianer in diese Gebiete, die ihren Anschluss nordwärts bei den römischen Arabern hatten, die noch in der letzten Hälfte des sechsten Jahrhunderts den Laḫmiden bitter feind waren, ist durchaus unglaublich. Alles, was wir von der religiösen Politik des Kaisers Heraklius wissen,[5] spricht entschieden dagegen, dass er mit Nestorianern in Verbindung getreten ist. Wir dürfen somit annehmen, dass auch diese äussersten Vorposten der

[1] SACHAU, a. a. O. 69.
[2] *Wāḳidī*, 175, 391.
[3] *Kitāb al-tanbīh*, 648, CHEIKHO, *al-Naṣrānijja*, 109.
[4] Vgl. zu der ganzen Frage SPERBER, *Die Schreiben Muhammeds an die Stämme Arabiens*, 56—63.
[5] Vgl. HERZBERG, *Geschichte der Byzantiner*, 50.

christlichen Weltmacht sich auch in religiöser Hinsicht ihrem Schutzherrn angeschlossen haben und also Melkiten gewesen sind. Die von CHEIKHO[1] aus einer nicht näher bezeichneten Handschrift der Bibliothek der katholischen Mission von Beirut mitgeteilte Notiz, dass der Bischof von *Dūma* unter Damaskus gestanden habe, hat jedenfalls alle Wahrscheinlichkeit für sich.

II. Dichter und Hanifen.

Eine Frage, die hier nicht umgangen werden darf, ist die, ob die christlichen Gedanken und Vorstellungen, die uns im Koran begegnen, als direkte Entlehnungen seitens des Propheten selbst angesehen werden müssen oder ob sie schon unter den vorislamischen Arabern verbreitet gewesen sind. Die Lösung dieser Frage, die für unser Urteil über die Originalität und die geistige Bedeutung des Propheten von entscheidender Bedeutung ist, kann zuletzt nur aus den alten arabischen Dichtern gewonnen werden, deren Poesien alles, was wir an arabischer Literatur vor dem Koran besitzen, darstellen. Leider ist aus Gründen, die ich hier nicht auseinander zu setzen brauche, diese Literatur wenig geeignet, um sichere Schlüsse über den religiösen Status im vorislamischen Arabien darauf zu bauen. Wie nicht anders zu erwarten ist, herrscht vielfach Unsicherheit sowohl in Hinsicht des Textes, wie auch über die Datierung und die Autorschaft der Gedichte. Es hat nun besonders an den — an sich schon sehr wenigen — Stellen, die sicht mit religiösen Dingen beschäftigen, die muslimische Korrektur eingesetzt. Wenn an religiöse Gedanken gestreift wurde, erschienen den Muslimen die Worte der sonst so bewunderten Gedichte viel zu dürftig, zu unsicher oder gar irreführend; sie vermissten allzusehr einen volltönenden Ausdruck der eignen religiösen Anschauung, um sich einer Verbesserung enthalten zu können.

Ein gutes Beispiel bietet ein Gedicht von *'Abīd b. al-Abraṣ*[2], wo es heisst: »Wer Menschen bittet, erhält nichts, wer aber zu *Allāh* betet, wird nicht zurückgewiesen.» Der Text bei *Tibrīzī*

[1] *Al-Naṣrānijja*, 108.
[2] Ed. LYALL (*Gibb. Mem.* XXI) 8.

hat hier zwei sonst nicht belegte Verse: »Durch Gott wird alles Gute erzielt. Die Ansicht, dass er mehrere Personen sei, ist Torheit. Er hat keinen Genossen *(šarīk!)*; Er kennt, was die Herzen verbergen.» Der zuerst angeführte Vers dürfte wohl echt sein. Sein Inhalt hat aber offenbar einen muslimischen *Rāwī* veranlasst, die beiden bei *Tibrīzī* belegten Verse anzudichten, die deutlich als islamische Interpolation zu erkennen sind. Eine ähnliche Überarbeitung hat wahrscheinlich eine mehrmals besprochene Stelle in *Zuhairs Muʿallaḳa* erfahren[1]: »Verberget nicht vor Allah, was in euren Herzen ist, damit es unbekannt bleibe, denn alles, was verborgen ist, weiss *Allāh*. Es wird aufgeschoben *(juʾaḫḫar)* und in ein Buch verzeichnet und aufgespart zum Tage der Rechenschaft oder es wird ohne Aufschub *(ʾau juʿaǧǧal)* bestraft.» Wie NÖLDEKE[2] meint, könnte noch v. 27 echt sein.[3] Der folgende Vers aber enthält eine Ausführung des vorangehenden Gedankens, wie sie einem Muslim selbstverständlich war. Die Anklänge an koranischen Sprachgebrauch sind hier allzu auffällig. Man beachte vor allem die Ausdrücke *juʾaḫḫar-juʿaǧǧal,* öfters im Koran vom Aufschieben oder Heranrücken des Gerichtstages (z. B. Sur. 6: 57; 16: 63); weiter die Phrase *jaumu l-ḥisāb* (Sur. 38: 15, 25, 53; 40: 28); dass Gott die Taten der Menschen in einem *kitāb* aufzeichnet, ist ja ein christlicher Gedanke, im Koran aber ausserordentlich beliebt (z. B. 10: 62, 21: 94, 36: 11, 82: 10—12).

Nicht selten herrscht gerade betreffs der in religiöser Hin-

---

[1] AHLWARDT, *The six ancient arabic poets* (London 1870) 95. *Ibn Ḳutaiba* beweist mit diesem Verse, dass *Zuhair* an die Auferstehung geglaubt habe, *Kitāb al-šiʿr*, ed. DE GOEJE, 58.

[2] *Fünf Moʿallaqāt* (*Sitz. Ber. d. Wiener Ak. d. Wiss Phil. Hist. Kl.* Bd. 144) 30. Die Echtheit behauptet LYALL, *The Dīwāns of ʿAbīd ibn al-ʾAbraṣ* etc. (*Gibb. Mem.* XXI) 17, NICHOLSON, *A literary History of the Arabs* (London 1907) 117.

[3] Der Anklang an Sure 3: 27 ist freilich höchst bedenklich, besonders in der von CHEIKHO, *Šuʿarāʾ al-Naṣrānijja*, 518, bevorzugten Lesart *Tibrīzīs*, ed. LYALL (Calcutta 1894) 59, *fī ṣudūrikum* statt *fī nufūsikum*. Der letzte Ausdruck aber auch Sure 17: 26. ZUHAIR ist freilich auch sonst einer der wenigen vorislamischen Dichter, bei denen religiöse Gedanken nicht allzu selten auftreten. In einem Gedicht an *Harim b. Sinān* (AHLW. 99) sagt er: »Die Frömmigkeit *(al-taḳwā)* gehört zu seinem Charakter. Gott und die Güte gegen die Seinigen schützen ihn vor schlimmen Ausgleitungen.» *Taḳwā* auch in einem moralisierenden Gedicht, das *Mutalammis* zugeschrieben wird, *Šuʿarāʾ al-Naṣrānijja*, 343.

sicht wichtigsten Verse eine ominöse Unsicherheit über den Verfasser. Kaum eine zweite vorislamische Dichtung ist so von christlichen — in diesem Falle auch islamischen! — Geist und Sprachgebrauch durchsetzt, wie das Fragment *al-Nābiġas:*[1] »Du bist ungehorsam gegen *Allāh,* obgleich du Liebe zu ihm zur Schau trägst. Das ist bei deinem Leben wunderlich zu sagen — Wäre deine Liebe zu ihm aufrichtig, so würdest du ihm gehorchen, denn der Liebende ist dem Geliebten gehorsam.» Der Vers wird aber mit einer geringen Veränderung von V. 1 b tatsächlich auch einem muslimischen Dichter *'Ismā'īl b. al-Ķāsim* zugeschrieben.[2] Das Gedicht *al-Zuhairs* AHLWARDT XX (S. 101) enthält auffallende biblische und koranische Reminiscenzen z. B. Vv. 11—12 die Erzählung von der Bestrafung hochmütiger Herrscher: Pharao und *Dū-l-Karnain.* Eben dieses Gedicht wird doch von einigen *Ṣirma al-'Anṣārī*[3] zugeschrieben[4] und wurde schon von *al-'Aṣma'ī* als unecht bezeichnet.

Es ist überhaupt in Hinsicht der tatsächlich sehr lebhaften Berührung vieler dieser Poeten mit den nordarabischen Christen überraschend, wie wenig von dem Christentum in ihren Gedichten zu finden ist. Das kommt wohl vor allem daher, dass ihre Poesie — wie dies mit Volksdichtung wohl gewöhnlich der Fall ist — man vergleiche die Dichtung der Meistersinger und das nordische Skaldenlied — in Stoffwahl und Ausführung streng an gewisse anerkannte Muster gebunden bleibt. Das Religiöse war nun nicht leicht in der regelrechten Kaside anzubringen.

Der verdiente Jesuitenmissionar LOUIS CHEIKHO hat in seiner noch nicht abgeschlossenen Arbeit: *al-Naṣrānijja bain 'Arab al-Ğāhilijja* (Beirut 1914—1919) mit dankenswertem Fleiss alles Christliche in der vorislamischen arabischen Tradition, besonders in den Gedichten, zusammenzustellen gesucht. Leider ist dabei das Echtmetall nur mit ziemlicher Mühe aus dem grossen Haufen von Schlacken auszusondern. Der gelehrte Verfasser stellt die These auf, dass ganz Arabien unmittelbar vor dem Erscheinen des Islams sich in einem Prozess völliger Christianisierung befunden habe, der sich auf allen Gebieten des Kulturlebens: Religion, Dichtung, Baukunst und Handwerk zu

[1] Ed. AHLWARDT, 172, *Šu'arā' al-Naṣrānijja*, 727.
[2] *Baihaķī, Kitāb al-maḥāsin wa-l-masāwī* (Kairo, 1325) II, 41.
[3] Bedrkämpfer, Autorität bei *Muslim, Dahabī, Moschtabih*, 319.
[4] *Šu'arā' al-Naṣrānijja*, 582.

erkennen gegeben haben soll, ein Prozess, den »die soziale Revolution von Mekka» nur vorzeitig abgebrochen habe. Man kann sich unmöglich des Eindruckes erwehren, dass diese These für Propagandazwecke besonders geeignet befunden worden ist — welch ein Triumph des Christentums, den Islam als späteren Eindringling darstellen zu können, die bewunderte alte Dichtung als christlich zu reklamieren! Jedenfalls ist der Verfasser offenbar von ihrer Wahrheit so stark überzeugt, dass ihm jede Beweisführung, auch die abenteuerlichste, gut genug erscheint, um sie zu stützen. Hier finden sich die wunderbarsten sprachlichen Einfälle — aus der Notiz, dass der Brunnen Zemzem einst nicht überdacht gewesen sei — *lā saḳfa ʿalaihi* — wird (s. 117) herausgelesen, dass er einst unter der Obhut eines christlichen Bischofs stand: *li-ʾusḳufin ʿalaihi!* Unter den Poeten, aus deren Gedichten die Belege vorislamischen Christentums geholt werden, findet man nicht nur solche, die nachweislich den Islam angenommen haben und längere Zeit als Muslime gelebt haben, wie z. B. *Labīd, Ḥamīd b. Ṯaur, al-Namir b. Taulab, Rabīʿa b. Maḫrūm,* sondern auch Poeten der Umajjadenzeit: *al-Kuṯajjir* (st. 103), *ʾAiman b. Ḫuraim,* der im Jahre 110 verstorbene *Ǧarīr* und dessen Zeitgenosse *al-Baʿīṯ, Marrār b. Munḳiḏ* und *al-Rāʿī.* Sogar der viel spätere Bagdadenser *Mudrak b. ʿAlī al-Šaibānī,* ein Jurist und homme des lettres, der sich durch seine rasende Liebschaft zu einem christlichen Jüngling *ʿAmr b. Jūḥanna* eine traurige Berühmtheit verschafft hat,[1] muss in der Reihe der Zeugen auftreten. Es bleibt in der Tat nicht viel übrig, wenn man nach kritischer Sichtung das vorliegende Material ansieht, wie es in den Gedichten der vorislamischen oder zeitgenössischen nicht muslimischen Dichter sich vorfindet.

Da begegnet uns nun wenn wir die Stellen, die möglicherweise als echt anzusehen wären, durchmustern, zuerst der öfters besprochene[2] Vergleich der Spuren von der verlassenen Wohnung des Geliebten mit den Zügen einer verwischten oder unverständlichen heiligen Schrift. »Wem gehört die Ruine, deren Anblick mich tief ergreift, wie die Schrift der Psalmen *ka-ḫaṭṭi-l-Zabūr)* auf einem jemenensischen Palmenzweig?» fragt *Imruʾulḳais* (AHLWARDT 159); oder: sie sind wie »die Schrift der Psalmen in den Heften der Mönche» *(fī maṣāḥif ruhbān)*

[1] *Dāʾūd al-Ḍarīr al-ʾAnṭāḳī, Tazjīn al-ʾaswāḳ* (Kairo 1305) 161.

[2] FRAENKEL, *Die aramäischen Fremdwörter*, 244, GOLDZIHER, *Muh. Stud.* I, 211.

(Ders., AHLW. 160) Besonders rätselhaft sind die grossen Anfangsbuchstaben anzusehen: »Die Wohnungen der Tochter *Ḥiṭṭāns b. ʿAuf* gleichen den Titelbuchstaben *(ʿunwān)*, wie sie der Schreiber auf dem Pergamente eingräbt».[1] '*Waḥj* wird die heilige Schrift in ähnlichem Zusammenhange genannt von *Zuhair* (AHLW. 97): »Das Haus *'Asmā's* in *Ǵamrain* ist verwischt wie die heilige Schrift — keiner von ihrem Volke ist mehr da»; ähnlich AHLWARDT 91.

Auch in anderen Zusammenhängen werden ein paar Mal die heiligen Schriften der Christen erwähnt. Von »dem *'inǧîl*, das wir lesen», spricht der christliche Dichter *ʿAdî b. Zaid*.[2] *ʿAdî* redet sogar von dem Buche Gottes — *Kitāb Allāh*: »Du hast uns bei dem Buche Gottes einen unverbrüchlichen Eid schwören lassen. Und du bist doch nicht durch das Buch Gottes gross geworden».[3] Der Ausdruck *Kitāb Allāh* klingt freilich in einer vorislamischen Dichtung ziemlich suspekt. Das Syrische hat ja in solchem Zusammenhange gewöhnlich die Mehrzahl »Schriften»; vielleicht könnte man doch auf die verwandte Phrase »das göttliche Buch», *Keṯābā 'alāhājā*, hinweisen.

Es ist von nicht geringer Bedeutung, dass somit eine Anzahl der wichtigsten koranischen Termini für die Schrift- und Offenbarungslehre: *Zabūr*, *maṣḥaf* (koran: *ṣuḥuf*), *waḥj*, *'inǧîl*. *Kitāb Allāh* sich als vorislamisch erweisen.

Von biblischen Personen wird bekanntlich David oft erwähnt als Panzerschmied. Vielleicht ist aber damit irgend ein berühmter jüdischer Waffenschmied dieses Namens gemeint. Von Salomo berichtet *al-Nābiǵa* eine Legende von seiner Gewalt über die Dämonen:[4] »Ich sehe keinen, der so gegen die Menschen handelt wie er *(al-Nuʿmān)*. Ich nehme keinen aus, ausser Salomo, als Gott zu ihm sagte: Richte dich auf und verbiete den Menschen die Sünde und demütige die *Ǧinn*, siehe ich erlaubte ihnen, Tadmor zu bauen mit Quadern und Pfeilern.»

---

[1] CHEIKHO, 224.

[2] CHEIKHO, 185 nach *Ǧāḥiẓ*.

[3] *Šuʿarā' al-Naṣrānijja*, 472. Zweifelhaft scheint mir wegen Sur. 87: 18 der zweite der beiden folgenden Verse die *al-Murakkaš al-'Akbar* zugeschrieben worden sind: »So sind weder Glück noch Unglück für jemand dauerhaft. Dies stand schon geschrieben in den ersten alten heiligen Schriften *(fi-l-zabūr al-'awwalijjāt al-ḳadā'im)*». CHEIKHO, 184.

[4] AHLWARDT, 7.

Al-Nābiġa nennt Noah als Exempel der Treue,[1] *al-'A'šā* redet ebenfalls von Noah und der Erbauung der Arche[2]. Ganz unbekannt waren somit die biblischen Erzählungen unter Muhammeds Zeitgenossen nicht.

Auffallende Äusserlichkeiten des christlichen Kultus werden schon bei heidnischen Poeten erwähnt. An das feierliche Einherschreiten der christlichen Prozessionen denkt *'Antara* (AHLWARDT 181), wenn er die Strausse, die um *'Abla*'s Haus gravitätisch wandern, mit den Christen vergleicht, »die das Heiligtum *(bait al-haikal)* umkreisen». Der fromme Misslaut des Gebetsgongs war jedem, der christliche Ansiedelungen besucht hatte, aufgefallen. »Du hörst (am Morgen) das Geschrei der Eulen um uns herum, wie die Gebetsgongs läuten nach der nächtlichen Ruhe,»[3] singt *al-Muraḳḳaš al-'Akbar*. Gutes und fröhliches Heidentum atmen diese ziemlich respektlosen Vergleichungen. Erst die christlichen Poeten zeigen sich über die kultische Sitte des Christentums einigermassen unterrichtet. Des im Freien errichteten Krucifixes, der Bilder, auch solcher von Elfenbein in Nischen aus Marmor oder vergoldet gedenken *al Nābiġa* (AHLWARDT 4) und *al-'A'šā*.[4] Gelegentlich erwähnen sie die christlichen Festtage. Am Hofe der Gassaniden sah *al-Nābiġa* (AHLW. 3) die Fürsten wandern »in feinen Schuhen und mit parfümierten Gürteln — mit Myrtenzweigen begrüsst auf dem Palmsonntage». Die von GREGOR VON NAZIANZ (Or. XLV 2) erwähnte Ostersitte kennt *'Adī b. Zaid;* er spricht von »der Osterlampe in der Kirche des Mönches».[5] Der von *al-'A'šā* gepriesene Christ *Hauḏa b. 'Alī* ehrte den Ostertag durch den Loskauf einer Anzahl Gefangener.[6] Man vermisst aber jedes Wort über den religiösen Inhalt dieser Feste. Dürfen wir die beiden in *Lisān* (III: 301) erhaltenen Verse *al-'A'šās* als echt ansehen, so hätte der Dichter die für die Laien der Nestorianerkirche geltende Vorschrift des zweimaligen täglichen Gebets gekannt: »Preise Gott zur Abend- und Morgenzeit und diene dem Satan nicht sondern Allah.» Das Abendmahl erwähnt *al-'A'šā* — und zwar in einem Trinkliede: »Roter Wein, der

[1] AHLWARDT, 176.
[2] *Šu'arā' al-Naṣrānijja*, 389.
[3] CHEIKHO, *al-Naṣrānijja*, 207.
[4] Ibid. 205.
[5] Ibid. 216.

Mönch trägt ihn in der Prozession und setzt ihn vor. Auf ihm ist ein Siegel. Dann stellt er sich vor ihn voll Sehnsucht nach ihm und betet über dessen Kruge.»[1]

Die Mönche, besonders die Einsiedler, die beim Lesen der heiligen Schriften wachen und deren Lämpchen in der tiefen Finsternis der Einöde nächtlich flimmert, haben ganz besonders das Interesse der Dichter erweckt.[2] *Imruʾulkais* hat auch erfahren, wie diese zum Gegenstand abergläubischer Verehrung gemacht worden sind. Die Hunde ergreifen den wilden Stier am Schenkel und zerreissen ihn, wie die Kinder der Christen die Kleider des Pilgers (aus Jerusalem) zerreissen (AHLW. 136 v 12). Von dieser Verehrung zeugen auch die christlichen Poeten, die die Mönche und deren fromme Werke neben andern heiligen Dingen erwähnen. *Al-ʾAʿšā:* »... ein Mönch in der Kirche, die er gebaut und wo er das Kreuzzeichen schlägt» und *ʿAdī b. Zaid:* »Bei Allah — nimm meinen Eid an — ich bin wie der Mönch, der, so oft er zu Gott flehend betet, laut aufschreit von Furcht im Herzen ergriffen.[3]»

WELLHAUSEN[4] hat die monotheistische Tendenz der altarabischen Religion hinreichend klargestellt. Der Koran und die Gedichte bieten in dieser Hinsicht ein vollkommen identisches Bild. Der Monotheismus hat nicht den Ausgangspunkt für Muhammeds Predigt bilden können schon deswegen, weil die Art von Monotheismus, die er selbst anfangs vertrat, sich schon vor seinem Auftreten durchgesetzt hatte. Dieser Monotheismus bedeutete, dass dem einen Gott eigentlich nur noch die drei Göttinnen als irgendwie fürbittende göttliche Wesen untergeordnet wurden; als *banāt Allāh* standen sie freilich in einer näheren Beziehung zum Gott als etwa die Heiligen in der christlichen Religion, mit denen ihre religiöse Bedeutung zunächst zu vergleichen wäre. Die männlichen Götter dagegen scheinen alle Bedeutung verloren zu haben, sie sind nicht nur oft, sondern wohl in der Regel zu blossen Kultnamen des einzigen Gottes geworden. Der »Herr des Hauses» — eine weit verbreitete Bezeichnung für die Kultgottheit[5] — an den Mu-

[1] CHEIKHO, 210.

[2] WELLHAUSEN, *Reste* 232, *Imruʾulkais*, ed. AHLW. 148 v. 37, 149 v. 66, 152 v. 20.

[3] *Šuʿarāʾ al-Naṣrānijja*, 392,453.

[4] *Reste*, 215 ff.

[5] In einer nabatäischen Inschrift, *C. I. S.* II, 270.

hammed sich in einer der ältesten Suren wendet, war sicher schon vor ihm Allah und nicht *Hubal*. An Allah denkt sicher *al-Nābiġa*, wenn er schwört (AHLW. 7 f.): »Beim Leben desjenigen, dessen *Kaʿba* ich besuchte und dem Blute, das auf den Standbildern vergossen wird — und beim Beschützer der Vögel, die die Reiter... mit der Hand streifen können». Ein anderes Mal singt er seiner Schönen den trotzigen Abschied zu (ALHW. 25): »Uns ist nicht erlaubt, mit Weibern Scherz zu treiben! Siehe die Pilgerfahrt[1] ist unsere Absicht. Wir eilen auf aufgezäumten Kameelen. Auf Gott hoffen wir, wir erhoffen Güte und Nahrung.» Nach der Ansicht DERENBOURG's[2] hätten wir hier das älteste Gedicht *al-Nābiġas*. Der Dichter, der hier redet, hätte noch nicht an den syrischen Höfen das Christentum kennen gelernt. Sicher ist aber auch hier wie sonst bei *al-Nābiġa al-ʾilāh* als *Allāh* zu verstehen.

Ich möchte hier auf die bedeutsame Tatsache aufmerksam machen, dass die christlichen Dichter den Gott der *Kaʿba* als den christlichen Gott betrachtet haben und dass sie folglich an dem dortigen Kultus als an ihn gerichtet teilnehmen konnten. In Eidschwüren werden die Heiligtümer der *Kaʿba* neben Christus und christlichen Sakralobjekten genannt.[3] »Ich schwöre beim Kleide des Mönchs im Kloster und bei denen, die sie (*al-Kaʿba*) gebaut: *Kuṣajj* und *Muḍāḍ b. Ǧurhum*», singt *al-ʾAʿšā*, und *ʿAdī b. Zaid* stellt in einem Schwure »den Herrn Mekkas (*wa-rabbi Mekkata*) und den Gekreuzigten» nebeneinander.

Von hier aus lässt sich gut verstehen, wie Muhammed auf die Lehre von einer unter den verschiedenen Völkern von ihren Gottesboten vererbten Urreligion, dem Hanifenglauben, der also auch unter den Heiden als eine Art natürlicher Religion zu finden ist, kommen konnte. Den in der *Kaʿba* verehrten *Allāh* haben Christen — vielleicht auch Juden — ebenso wie Heiden als den höchsten Gott anerkannt. Dass *Allāh* die Welt geschaffen (Sur. 29: 61, 63), dass er den Guten Lohn gibt und den Bösen

---

[1] Nach Mekka laut der alten und sicher richtigen Ansicht der Kommentare. *Dīn* als Bezeichnung der Wallfahrt siehe auch das Gedicht bei *Bīrūnī*, ed. SACHAU, 12.

[2] *Journ. Asiat.* 1868 (*Sixème Ser.* T. XII) 210.

[3] CHEIKHO, *al-Naṣrānijja*, 194. *Šuʿarāʾ al-N.*, 451.

Strafe verhängt,[1] das sind Wahrheiten, die auch den Heiden, wenn sie es nur gestehen wollen, nicht fremd sind. Das Hanifentum lag also dem Propheten als eine Tatsache vor, freilich nicht als eine »Sekte», aber als eine monotheistische Tendenz innerhalb der arabischen Religion. Dass diese Tendenz wohl in gewissen Vertretern besonders deutlich hervorgetreten sei, ist eine Konzession, die man wahrscheinlich den sonst wenig vertrauenswürdigen islamischen Hanifenlegenden machen muss. Für diese religiöse Geistesrichtung und ihre Repräsentanten hat man wohl schon vor Muhammed einen aus dem aram. *ḥᵃnĕfā* irgendwie hergeleiteten Ausdruck erwählt. Vielleicht hörte man aus dem als Ketzerbezeichnung verwendeten Worte eben die Bedeutung: ein Monotheist, der jedoch nicht der christlichen Kultgemeinschaft angehört, heraus.

Es ist mehrmals behauptet worden, dass der in den Gedichten so oft wiederkehrende Gedanke von der Ungewissheit des Lebens und vom lauernden Tode, der dem Menschen unaufhörlich nachstellt, auf christlichen Einfluss zurückzuführen sei, und dass somit die Grundstimmung der muslimischen Frömmigkeit schon in den heidnischen Gedichten durchschimmere. Das »media vita in morte sumus» ist freilich ein beliebtes Thema der vorislamischen Poeten. Nur ist zu bemerken, dass dieser Gedanke eigentlich niemals die Stimmung einer christlichen Meditation über die Vergänglichkeit des Lebens aufweist. »Glaðr ok reifr skyli gumna hverr unz sínn biðr bana», fröhlich und munter sei jeder Mann bis ihn der Tod trifft, denn nur der unweise Mann ist töricht genug zu denken, dass er beständig leben soll. Den Speeren weicht er aus, aber am Ende kriegt ihn das Alter am Kragen. So sieht es der altnordische Sänger. Ebenso meint der arabische Dichter, dass es zur wahren *muruwwa* gehöre der Gefahren des Lebens, der dräuenden Todesgefahr stets richtig eingedenk zu sein, nicht etwa, um sich muckerischen Grübeleien hinzugeben, sondern damit man weise die hinfliegenden goldenen Augenblicke auszunützen und sie recht anzugreifen vermöge, solange man noch kämpfen und geniessen kann. Es ist, wenn man so will, eine Art Fatalismus, aber ein solcher, der das gesunde und ursprüngliche Volksleben überall und immer kennzeichnet. »Jeder

[1] Vgl. z. B. *Zuhair* (ed. AHLW., 90): »Allah findet ihr Tun gegen euch gut und vergilt ihnen mit der besten Vergeltung.»

Krieger muss nach den Jahren des Glücks fallen», singt der trotzige *'Amir b. al-Ṭufail.*[1] Und von *Mutalammis* hören wir die Aufforderung:[2] »Siehst du nicht, dass der Mann dem Tode verpfändet ist? Bald liegt er hingestreckt, den Vögeln eine Beute oder er wird in die Erde geborgen. Darum unterwirf dich der Sklaverei nicht aus Furcht vor dem Tode. Stirb lieber als freier Mann, so trifft dich kein Tadel!« Eine verwandte Stimmung herrscht in dem prächtigen Liede des greisen *Zuhair:*[3] »Des Lebens Last bin ich müde geworden, wer achtzig Jahre gelebt hat, der muss doch müde sein. — Den Tod hab ich gesehen, wie ein nachtblindes Kameel stösst er an. Wen er trifft, der stirbt, wen er fehlt, der lebt lange und wird altersschwach. Das Wissen vom heutigen Tage besitz' ich und vom Gestern vor ihm, doch vom morgenden Tage weiss ich nichts. Wer nicht durch vielerlei die Menschen günstig zu stimmen vermag, der wird mit Zähnen gebissen, mit Hufen getrampelt. — Wer Überfluss besitzt und damit geizt den Seinigen gegenüber, wird verachtet und getadelt. Wer das Gute zum Schutze seiner Ehre setzt, der hat sie recht geschützt. Wer aber Schmach nicht scheut, der wird geschmäht. — Wer seine Cisterne nicht mit Waffen schützt, dem wird sie niedergerissen, und wer es nicht wagt, anderen mit Gewalt entgegenzutreten, der wird selbst vergewaltigt. Wer die Nachstellungen des Todes fürchtet, den ereilt er, steige er auch auf einer Leiter zum Himmel hinauf.»

Da ist nichts von der christlich eschatologischen Stimmung zu verspüren. Eher bewegt sich der Dichter auf dem geistigen Plane des Ekklesiasten. Der Gedanke an Alter und Tod führt ihn nicht zu tatenloser Schwermut, auch treibt er nicht zum taumelnden Geniessen. Der antike Mensch hört aus ihm vielmehr die eine Aufforderung zum tüchtigen »weisen» Lebenswandel heraus, denn so geht der Mensch am besten dem Unausweichlichen entgegen. Eine derb männliche Lebenskunst, die den überempfindsamen Modernen kaum mehr verständlich ist! Auch *Imru'ulkais* ist dies trotzige Brafsein angesichts des Todes nicht fremd: »Es weinte mein Genosse, als er die kilikischen Pforten hinter sich sah und sicher wusste, dass wir mit dem Kaiser zusammentreffen würden. — Ich sagte ihm aber,

[1] *Diwān*, ed. LYALL, 146. vgl. *'Abīd b. al-'Abraṣ* ib. 70 und 80.
[2] *Ḥamāsa* (Kairo 1331) I, 267.
[3] AHLWARDT, 96—97.

weine nicht! Wir wollen ein Königreich gewinnen wofern wir nicht sterben; dann wären wir entschuldigt.»[1] Aber bei diesem nach modernem Masstab grössten Dichter des vorislamischen Arabien schwingt in den Todesgedanken ein eigner Ton mit. Mich wundert, dass ich fröhlich bin, das ist der Auftakt der schönen Verse AHLWARDT 120: »Ich sehe uns eilen dem Unbekannten entgegen, wir werden am Morgen gespeist mit Speise und Trank — Sperlinge sind wir, Fliegen, Würmer und doch mutiger als der heranstürmende Wolf». Aber die erkämpfte Fröhlichkeit weicht bald der bitteren Schwermut des ewig enttäuschten fahrenden Ritters: »Die Prüfungen und meine Herkunft werden mir Genüge tun. Mit der Erde Ader sind meine Adern verflochten. Dieser Tod raubt mir meine Jugend, bald wird er mir Leib und Leben rauben, mich schnell in den Staub werfen». Bitterer als sonst im arabischen Heidentum, fast makaber, klingt bei ihm die Klage über die Gewalt der Zeit, »des *dahr*». »Hat er dir nicht erzählt, dass die Zeit ein Werwolf ist, ein trügerischer, der die Männer verschlingt? Er treibt von dem Palaste den Prächtiggekleideten, der über Ebenen und Berge herrschte. Ein Held ist er, der die Länder zerstört».[2] Tiefe Wehmut atmet das Lied am Grabe der fremden Prinzessin zu Ancyra, wo der Vielgewanderte der Tradition zufolge zuletzt die Ruhe fand:[3] »O Freundin, die Vereinigung ist nahe. Hier werde ich bleiben, so lange der Fels des *ʿAsīb* bleibt. — Beide Fremdlinge, haben wir uns hier gefunden. Und der Fremde ist ja des Fremden Verwandter». Indessen die schwermütige Stimmung in *Imruʾulkais* Gedichten lässt sich genügend aus dem traurigen Lebensgeschick des Poeten erklären und sie hat mit einer christlichen meditatio mortis wenig gemeinsam.

Keiner von den heidnischen Dichtern lässt so oft religiöse Gedanken durchschimmern, wie *al-Nābiġa*. *Allāh* ist es, der dem Herrscher seine Macht gibt (AHLW. 5v9), zu *Allāh* bittet er für seinen königlichen Gönner um langes Leben (AHLW. 11 vv5—6), um Regen in guter Zeit und Sieg, er bittet, dass er ihm seine schönsten Wohltaten erweisen möge und ihm ein Helfer werde gegen die Menschen (AHLW. 12vv17—20). Allahs

[1] AHLWARDT, 130.
[2] AHLWARDT, 204. Vgl. auch AHLW., 129 vv. 22—23.
[3] *ʾAġ.* VIII, 73.

Auge, das nimmer schläft, wacht über der Unschuld (AHLW. 17 vv. 15 ff), wer bei *Allāh* falsch schwört, dem wäre nimmer zu glauben (AHLW. 5, Ged. 3v3 vgl. AHLW. 19v21). *Allāh* »fragt nach nichts als nach seiner Gerechtigkeit. Das Böse wird nicht gut, auch geht die Wohltat nicht verloren» (AHLW. 20 v. 32). Es ist kaum unberechtigt, wenn ihn eine freilich nicht gut beglaubigte Tradition zum Christen macht und durchaus richtig, wenn DERENBOURG[1] ihn den Hanifen zuzählt, für die er wohl ein weit besserer Repräsentant ist, als die halb mythischen Gestalten der muslimischen Hanifenlegende. Aber von der christlich-eschatologischen Frömmigkeit finde ich auch bei ihm kaum eine Spur. Höchstens würde man den christlichen Einfluss in dem tiefen Ernst, der aus seinen Gedanken an die vanitas vanitatum spricht, spüren können. Bittere Resignation und nichts mehr atmen die kräftigen Verse, die uns *Ibn Kutaiba*[2] überliefert hat: »Der Mann hofft lange zu leben, aber die Länge des Lebens wird ihm nur zum Schaden. Des Lebens Süssigkeit vergeht und das Bittere bleibt nachher bestehen. Die Tage betrügen den Menschen, so dass er nichts mehr erfährt, was ihn freuen könnte. Wie viele würden sich über meinen Tod freuen und dennoch sagen: Was für ein trefflicher Mann ist er doch gewesen!»

Die vorislamischen Poeten bestätigen den Eindruck, den uns die koranische Predigt gibt, dass die eschatologischen Anschauungen der Schriftreligionen den Arabern gänzlich fremd waren. Mit dem Tode ist alles aus. Selbst der Ruhm, sonst das Höchste, was der arabische Held erstreben konnte, verliert angesichts des Todes allen Wert.[3] Als *al-'Aswad b. Ja'fur* in eine tödliche Krankheit gefallen war und *al-Nu'mān* nach seinem Befinden fragte, sagte er: »Klein ist der Gewinn, wenn die Eule zur Abendzeit ruft, wenn die Zeit für sie da ist nach kühlem Wasser zu schreien. Sie bieten mir den Abschied, und wenn sie fortgehen, sagen sie: Mit ihm ist's aus, so ist's mit der Freigibigkeit aus, mit der Festigkeit und mit der Güte aus. Was kümmert mich

---

[1] *Journ. Asiatique, 6me Sér.* XII, 263 (1868).

[2] *Kitāb al-Ši'r*, ed. DE GOEJE, 72.

[3] »Wenn der Ruhm die Menschen unsterblich machen könnte, so würdest du nie sterben. Aber des Mannes Ruhm macht nicht unsterblich», sang *al-Zuhair*. Der Kalif *'Umar* lobte ihn wegen dieses Verses. *Ibn Kutaiba, Kitāb al-Ši'r*, 57.

was sie tun, wenn ich nun sterbe! Jedem Manne wird auf dem Wege des Todes aufgelauert».[1] Auch *al-Nābiġa* scheint nicht an ein jenseitiges Leben zu denken. »Sie sagen: eine Feste. Dann sind sie stolz. Und was kann fest sein? Selbst die Berge wanken. — Die Gräber geben ihre Toten nicht zurück und nur die Sterne am Himmel und der Boden bleiben wie sie waren». (AHLW. 166). Nur ein einziges Mal schimmert bei *al-Nābiġa* der Jenseitsglaube durch. Es ist in dem Liede an den ġassanidischen Herrscher *ʿAmr b. al-Ḥārit*,[2] wo der Dichter inspiriert den christlichen Glauben der Ġassaniden feiert: »Sie besitzen eine Freigibigkeit, wie Gott sie keinem anderen gab. Ihr Verstand verlässt sie niemals. Der Platz, wo sie weilen, ist Gott eigen. Ihre Religion ist fest (*dīnuhum kawīm*), sie hoffen nur auf das Zukünftige (*fa-mā jarǧūna ġaira l-ʿawākib*)».

Es wäre durchaus unrichtig, wegen der oben analysierten Aussagen von einer Annäherung an die christliche Bewertung des Lebens bei den vorislamischen Dichtern zu sprechen. Ebensowenig sind wir berechtigt, hier einen allgemeinen Pessimismus vorauszusetzen, der so wie so als das Kennzeichen eines πλήρωμα τοῦ χρόνου die Zersetzung der altarabischen Religion und das Anbrechen einer neuen Zeit ankündige. Nur bei einem einzigen der zeitgenössischen Dichter finden wir unverkennbare Anklänge an die eschatologisch gefärbte Frömmigkeit, die das damalige Christentum wie auch die Religion Muhammeds kennzeichnet. Es ist der christliche Dichter *ʿAdī b. Zaid* von *Ḥīra*.

Die Erzählung von der Bekehrung *Nuʿmān*s III. durch *ʿAdī*[3] würde das vollends beweisen. Leider sieht sie einer muslimischen Heiligenlegende allzuähnlich, um uns als völlig vertrauenswürdig zu erscheinen. Der religiöse Ton in *ʿAdī*s Gedichten ist indessen unverkennbar. Er feiert den Schöpfer, »der die Sonne gemacht zu einer Grenze, die nichts verbergen kann, sie scheidet zwischen Tag und Nacht».[4] Allāh bleibt die einzige Hoffnung der Bedrückten: »Auf wen würdet ihr hoffen können, wenn euer Frühling vergeht, ausser auf Gott, und wer wird euch Feuer entzünden? Nein, ich schwöre bei

[1] *Šuʿarāʾ al-Naṣrānijja*, 477.
[2] AHLWARDT, 3.
[3] *ʾAġ.* II, 34.
[4] *Šuʿarāʾ al-Naṣrānijja*, 469.

der Frömmigkeit selbst, so sie sich bei euch findet etc.»[1] Wenn er im Gefängnis des undankbaren *al-Nu'mān* verschmachtet, erklärt er mit frommer Ergebenheit: »Ich habe heute meine Sache einem Herrn anheimgestellt, der nahe ist und Gebete erhört (*rabb*^{in} *karīb*^{in} *mustağīb*^{in})».[2] Gott allein bleibt ewig lebendig bei der Vergänglichkeit alles Irdischen: »Nichts gibt es, das gegen den Tod bestehen bleibt, ausser dem Angesicht des Gepriesenen, des Schöpfers. Gleich wenn wir sicher sind, kommt das Unglück. Es trifft den Mann, der Liebe und Freundschaft geniesst».[3] Das erste Verspaar schien den Muslimen so erbaulich, dass ein freilich nicht eben gottesgelehrter Prediger, *'Utba b. al-Nahhās,* es sogar einst guten Glaubens als ein Koranwort von der Kanzel vortrug.[4] Überhaupt sind die ernsten Gedanken an den Tod und an die Vergänglichkeit aller irdischen Dinge charakteristisch für *'Adī*'s Dichtung. Vor allem sind eine Reihe von Stellen zu beachten, wo der Dichter seine Worte über die Unsicherheit des Lebens, den jähen Wechsel des Glückes wirkungsvoll illustriert durch die Geschichte eines Volkes oder eines Königs der Vorzeit, die durch ihr plötzlich erfahrenes Unglück der Nachwelt ein warnendes Beispiel der Nichtigkeit aller irdischen Macht und Herrlichkeit gegeben haben. »Nie sah ich so etwas, wie die Jugend. Durch den Betrug der Tage vergisst sie deren Ausgang, vergisst die Brüder und den Kampfplatz und wie die Krallen [des Schicksals] sie festhalten. Was hoffen denn die Menschen, wenn sie das Glück suchen, wenn die Liebe zum Leben ihre einzige Sorge ist? Sie glauben, dass die Schläge des Schicksals sie nicht treffen werden, und doch trifft sie die Tücke des Schicksals. Was war gleich *San'ā'* die von Statthaltern des Reiches erbaut wurde, von Männern, die ihre Gaben verschwenderisch verteilten? Ihr Baumeister hatte sie zu den Wolken erhöht, von Moschus trieften ihre Säle. Umgürtet war sie von Bergen zu denen der Verräter keinen Zugang fand und deren Kämme nicht erklommen werden konnten. Und es wurde in ihr die Stimme der Eule vertraut, wenn zur Abendzeit ihr Flötenspieler ihr antwortete. Des Schicksals

[1] *Šu'arā' al-Naṣrānijja*, 469.

[2] Ibid. 452.

[3] Ibid. 454. Auffallend ist freilich die Übereinstimmung mit Sur. 55: 26—27 (vgl. auch 28: 88).

[4] *Fihrist*, ed. FLÜGEL, 91.

Wechsel trieb gegen sie das Heer der *Banū-l-'aḥrār,* deren Reiter scharenweise anstürmten. Von Maultieren wurden sie abgelöst, die mit Verderben beladen waren. So laufen in ihr die jungen Füchse(?) umher».[1] »Siehe gewaltsam sind des Schicksals *(dahr)* Schläge. Nimm dich in Acht, schlafe nicht und wähne, dass du vor dem Schicksal sicher seist. Gesund bringt der Jüngling die Nacht zu, dann geht er plötzlich ins Verderben, nachdem er soeben sicher und fröhlich war. Das Schicksal kann gelind aber auch hart sein. Es lässt das Gebein zerschmettert und gebrochen. Frage die Menschen nach den Leuten von *Ḳubais!*[2] Vor ihnen hat das Schicksal *Sābūr*[3] zermalmt, der Tod riss ihn weg und er verging, als er soeben auf Gedeihen im Reiche hoffte. Und den *Banū l-'aṣfar*[4], den Königen, ging es ebenso, das Schicksal liess von ihnen nicht das Andenken übrig. Nichts vermag dem Tode zu entrinnen, der Tod raubt dem Reichen wie dem Armen den Frieden».[5] Die religiöse Beziehung dieser Gedanken tritt besonders klar zu Tage in der Schilderung, wie *al-Nu'mān* einst bei Betrachtung der Nichtigkeit weltlicher Macht zur Besinnung kommt:[6] »Und bedenke, wie *Ḫawarnaḳ*'s Herr, als er eines Tages hinaus schaute — die göttliche Leitung *(al-hudā)* macht einsichtig — es freute ihn seine Macht und die Grösse seines Reiches .... Da kam sein Herz zur Besinnung und er sagte: Was ist das Glück eines Lebenden der zum Tode fährt! Nach Wonne und Herrschermacht empfängt ihn das Grab. Dann wird er wie dürres Laub, mit dem der Westwind und der Ostwind spielen».

Von besonderem Interesse sind die folgenden Verse, die eine fürchterliche Pestseuche schildern, die die Leute von *Dijār* einst betroffen hat: »Was sind die Leute von *Dijār* gegen Noahs Volk, dann *'Ād* nach ihnen und *Ṯamūd?* Während sie auf Sesseln und Teppichen sassen, wurde ihre Haut zu Staub. Die Ärzte kamen dann, sie zu besuchen, aber ihre Heilmittel täuschten sie. Ein Gesunder, der am Mittag einen Kranken besuchte, war bald dem Tode näher, als der, den er besuchte.

[1] *Šu'arā' al-Naṣrānijja*, 457.
[2] Der Name kommt unter den Laḫmiden vor.
[3] Einer der Perserkönige dieses Namens.
[4] Die Griechenkönige, vgl. *Z. D. M. G.* XIV, 290.
[5] *Šu'arā' al-Naṣrānijja*, 468.
[6] *Ṭabarī* I, 853.

Es hört aber die Sache damit nicht auf, nein, nach diesem allen kommt die verhängte Strafe *(al-waʿīd)*.[1]

Zunächst ist zu bemerken, dass der Dichter hier die Völker *ʿĀd* und *Ṯamūd* und Noahs Volk als warnendes Beispiel in derselben Weise, wie das von der Pest vernichtete Volk darstellt. *ʿĀd* und *Ṯamūd* werden einigemal von den altarabischen Dichtern erwähnt. Von »Panzerhemden, deren Arbeit aus der Schmiede Davids oder aus *'Irams* Erbe ist», redet *Zuhair*.[2] In seiner *Muʿallaḳa*[3] erwähnt er den Roten *(al-'Aḥmar)* von *ʿĀd* in einer Weise, die es wahrscheinlich macht, dass er eine Legende vom Verbrechen des »Roten» kenne. Dass man von einer Endkatastrophe dieser Völker erzählt hat, geht aus den Worten des *Imruʾulḳais* hervor, wenn er voraussagt, dass die Hyänen eine Schlacht besuchen werden, wie die von *Ṯamūd* und *ʿĀd*.[4] Neu ist in dieser Beziehung das Volk Noahs. Neu ist aber vor allem die religiöse Nutzanwendung. Nicht genug, dass das Unglück der irdischen Herrlichkeit ein jähes Ende bereitet, nachher kommt, was noch ernster ist: die ewige Vergeltung. Das wird ausdrücklich nur an dieser Stelle gesagt. Man wird doch kaum dem Eindruck entgehen können, dass es die Besinnung auf die Ewigkeit ist, die die göttliche Leitung dem *Nuʿmān* einschärft, und dass es überhaupt auf der Folie der christlichen Eschatologie ist, dass der Gedanke an die Vergänglichkeit bei *ʿAdī* eine so ergreifende Wucht erhält. Verdächtig könnte es möglicherweise erscheinen, dass für Strafe das Koranwort *al-waʿīd* gebraucht wird. *Al-waʿīd* in der Bedeutung von Strafe kommt indessen auch bei *al-Nābiġa* vor[5] in einem durchaus unverdächtigen Zusammenhang. Es könnte somit der Sprache der *ʿIbād* entnommen sein.

Es fällt auf, wie sehr die hier besprochenen Stellen an einen beliebten Topos der koranischen Predigt erinnern: die Prophetengeschichten. Es besteht freilich auch ein bedeutender Unterschied: nach Muhammed gehen die Völker der Propheten

[1] *Šuʿarā' al-Naṣrānijja*, 471.

[2] AHLWARDT, 98.

[3] Ibid. 95 v. 31.

[4] Ibid. 156. Andere Stellen über *ʿĀd* siehe NÖLDEKE, *Fünf Moʿallaqāt* (*Sitz. Ber. d. Wiener Ak. Phil. Hist. Kl. Bd.* 144) 31. Auszunehmen ist wohl das Fragment AHLW., 193, das doch wohl nur ein Kontrefakt zu *Imruʾulḳais* Versen AHLW., 120 ist.

[5] AHLWARDT, 5.

infolge eigner Schuld zu Grunde, und diese Schuld ist vor allem Unglaube gegenüber den Propheten und Gesandten Gottes. Bei *ʿAdī* wird nichts von einer Schuld der vom Schicksal Betroffenen gesagt; im Gegenteil ist z. B. die Verschuldung betreffs *Ṣanʿā'* gerade ausgeschlossen. Und doch ist die Verwandtschaft beider Anschauungen nicht zu verkennen. Vor Hybris und vor unbesonnenem Vertrauen auf das irdische Glück und Gut will *ʿAdī* warnen. Beides ist ein wichtiges Motiv auch in den koranischen Prophetengeschichten, wozu freilich bei Muhammed die für ihn charakteristische Warnung vor der Verachtung der prophetischen Botschaft kommt. Bei einem christlichen Dichter wie *ʿAdī* sind diese Anschauungen durchaus selbstverständlich, und verdächtige Anklänge an den Koran sind höchstens in nebensächlichen Einzelheiten zu bemerken. Ich möchte also hier als eine bedeutende Tatsache hervorheben, dass ein Dichter, der unter den Christen von *al-Ḥīra* aufwachsen ist und mit ihren Anschauungen vertraut sein muss, in einem wichtigen Punkte: in der eschatologischen Stimmung der Frömmigkeit eine schlagende Übereinstimmung mit der Predigt Muhammeds aufweist. Auch *al-'Aʿšā* hat dieses Motiv bearbeitet. *Jāḳūt* (I 96) hat uns das Fragment eines Gedichtes wo er »die Könige erwähnt, die die Zeit (*dahr*) vernichtet hat» aufbewahrt. Dort schildert der Dichter die Herrlichkeit von *'Ablaḳ*, der Burg des jüdisches Fürsten von *Taimā'*: »Und nicht *ʿĀdijā* [wurde geschont]. Sein Reichtum und die Burg *'Ablaḳ* in der jüdischen *Taimā'* von *Sulaimān b. Dā'ūd* erbaut vermochten ihn nicht vor dem Tode zu schützen».

Indessen diese Übereinstimmung ist nicht von der Art, dass wir eine direkte Anlehnung seitens des Propheten annehmen könnten, überhaupt sind die Spuren christlicher Beeinflussung bei den vorislamischen Dichtern, wie wir ihnen jetzt gefolgt sind, keineswegs eindeutig genug, um zur Lösung des Problems vom Christentum im Koran führen zu können.

Anders würde freilich unser Urteil ausfallen, wenn die Gedichte, die unter dem Namen *'Umajjas b. 'abī-l-Ṣalt* überliefert worden sind, als echt anzusehen wären. Leider wissen wir nicht viel über diesen Dichter und angeblichen Rivalen Muhammeds. Was wir Sicheres über ihn vermuten können, lässt sich in wenigen Sätzen sagen. Er stammte aus *Ṭā'if* und muss also in Mekka zur Zeit

Muhammeds eine wohlbekannte Persönlichkeit gewesen sein. Seine Dichtungen haben sicher gewisse Anklänge an christliche Gedanken etwa in dem Stil von *ʿAdî b. Zaid* aufgewiesen. Vielleicht führte er schon in seine Poesien die Namen etlicher Patriarchen nebst einigen Zügen ihrer Geschichte ein. Gegen Muhammed trat er aus unbekannten Ursachen feindlich auf und dichtete ein Trauerlied auf die bei *Badr* Gefallenen. Vielleicht hat er damit nur das getan, was immer am nächsten liegt: nämlich die Partei des Mächtigeren ergriffen. Die religiöse Zusammengehörigkeit mit Muhammed erstreckte sich also nicht so weit oder war nicht tief genug begründet, um eine politische Interessensgemeinschaft hervorzurufen. Den Muslimen, die in *'Umajjas* Gedichten gewisse Übereinstimmungen mit dem Koran fanden, die sie nicht anders als durch ein Wissen um die früheren Offenbarungen zu erklären wussten, stand es fest, dass, wenn *'Umajja* also gegen besseres Wissen den Propheten bekämpft hat, besonders zwingende Motive ihn dabei getrieben haben müssen. Wie die Juden Muhammed beneideten und den erwarteten Propheten den Arabern nicht abtreten wollten, so ist *'Umajja* aus Neid Muhammeds Feind geworden. Er hat gehofft, selbst der Messias der Araber zu werden. So ist der *'Umajja*roman, wie wir ihn z. B. *Kitāb al-'Aġānī* (III 186—192) lesen, allmählich entstanden. Die Person *'Umajjas* hat offenbar den Muslimen imponiert. Sagenstoff verschiedener Herkunft hat sich um ihn gesammelt. Als Dichter und Seher besitzt er ein unheimliches Zauberwissen, selbst die Sprache der Tiere hat für ihn keine Geheimnisse, als gelehrter »Hanife« hat er aus den Büchern und in den Kirchen der Schriftleute — eine geheimnisvolle, versiegelte Welt für den gemeinen Muslim! — tiefes Wissen geholt. Schauer erweckt sein tragisches Ende; denn er starb den Tod eines Ungläubigen. »Als *'Umajja*«, so lautet ein Bericht[1], »von seiner letzten Krankheit befallen war, sagte er: Mein Ende steht bevor; diese Krankheit wird mein Tod. Ich weiss, dass der Hanifenglaube wahr ist und doch befällt mich Zweifel über Muhammed. Als sein Ende nahte, wurde er eine Weile ohnmächtig, dann erwachte er wieder und sagte: 'Zu Diensten, zu Diensten'! hier bin ich! Kein Reichtum kauft mich los, keine Sippe rettet mich! Darauf wurde er wieder ohnmächtig, so dass die Anwesenden glaubten, es

[1] *Kitāb al-'Aġānī* III, 191.

sei schon zu Ende mit ihm. Er erwachte aber wieder und sagte: 'Zu Diensten, zu Diensten hier bin ich! Nicht unschuldig, dass ich mich entschuldigen könnte, nicht stark genug, um mich zu befreien'. Er unterhielt sich dann wieder eine Stunde mit den Anwesenden. Dann aber wurde er wieder ohnmächtig wie zuvor, so dass die Anwesenden zweifelten, ob er noch lebe. Er erwachte aber wieder und sprach: 'Zu Diensten, zu Diensten hier bin ich! Von Wohltaten umgeben[1] .... So du verzeihst, o Gott, mögest du ganz verzeihen. Wer ist unter deinen Dienern, der nicht sündigt?' Darauf wandte er sich an die Leute und sagte: 'Meine Zeit ist gekommen, bereitet euch darauf'. Er redete eine kurze Weile mit ihnen, so dass sie an seiner Krankheit zu zweifeln begannen. Dann rezitierte er: 'Jedes Leben, wird es noch so lang, währt doch nur eine Zeit bis es vergeht. O hätte ich vor dem, was mich jetzt betroffen hat, auf den Bergen die Antilopen geweidet! Mache den Tod zum Richtpunkt deiner Augen und hüte dich vor der Tücke der Zeit — denn tückisch ist sie.' Dann starb er ohne an den Propheten zu glauben».[2] Das in die Erzählung einflochtene Gedicht, offenbar das am weitesten verbreitete von *'Umajjas* poetischen Erzeugnissen, dürfte uns wohl das beste Bild der wirklichen Art seiner Dichtung bieten. In diesem Grauen vor Tod und Gericht hat sich die älteste muslimische Frömmigkeit wiedererkannt. Seltsam, meinten die Muslime, dass ein solcher Mann als ein Ungläubiger starb!

Bekanntlich hat vor Jahren CL. HUART die uns in verschiedenen Quellen überlieferten Gedichte *'Umajjas* im grossen und ganzen als echt erklärt und als »une nouvelle source de Koran» bezeichnet.[3] Den Hauptbeweis für die Echtheit liefert

---

[1] Die Fortsetzung ist offenbar früh verloren gegangen. Die Phrase wird verschieden ergänzt. *'Ag.* III, 190, 12 v. o., *Mas'ūdī* I, 138.

[2] Die *Seǧ'*-verse sind auch in einen anderen Rahmen eingeordnet: in eine Art Herzensprüfung, wie die von Muhammed bestandene *'Ag* III, 189. Ursprünglich ist die Legende vielleicht als Berufungsvision des Dichters *'Umajja* gedacht etwa wie diejenige *Ḥassāns*, vgl. GOLDZIHER, *Abhandl.* I., 3 ff.

[3] *Journal Asiatique Sér. X, T. IV* (1904) 125—167. SCHULTHESS, der sich zuerst *Orient. Stud. Th. Nöldeke gewidmet* I, 76 ff. sehr kritisch ausgesprochen hatte, drückt sich später in seiner Ausgabe von *'Umajjas* Gedichten: *Beiträge zur Assyriologie* VIII, Heft 3, 3 ff. weit vorsichtiger aus. Er findet es jetzt zweifelhaft, ob sich das Koranisieren in *'Umajjas* Gedichten in der Weise mit der Unechtheit deckt, wie er früher angenommen hat. Dass

der Umstand, dass die Gedichte in den Prophetenlegenden und vor allem in der Paradiesbeschreibung (Ps. *Balḫī* ed. HUART, *Public. de l'École des Langues Orientales vivantes Sér.* IV T. XVI, 202) mehrere Züge bieten, die sowohl dem Koran als dessen Kommentaren unbekannt sind (a. a. O. 154, 161). In der oben erwähnten Paradiesbeschreibung findet HUART »un passage qui est capital pour montrer l'authenticité des poésies *d'Umajja*». Der Dichter zählt zu den Speisen, die die Seligen geniessen, »le blé, les pommes et la viande d'agneau». Ein Muslim hätte sich nicht erdreistet, diese dem Koran unbekannten Aussagen in die Paradiesvorstellung einzuführen. Die hohe Schätzung dieser Stelle scheint mir nur erklärlich unter der Voraussetzung, dass der Verfasser Sure 52: 22 übersehen hat, der zufolge die Seligen »mit Früchten und Fleisch von jeder Art, wie sie sich's wünschen», versorgt werden. Oder wäre wirklich ein solches Gewicht darauf zu legen, dass der Dichter zu den Granatäpfeln, Bananen und Datteln des Korans noch die Äpfel und das Korn aufzuzählen wagt?

Die These von einer neuen Quelle des Korans zeigt sich somit nicht besonders stark begründet. Aber noch mehr: sie unterliegt den schwersten Bedenken. Wären wirklich die religiösen Gedichte *'Umajjas* echt, dann wäre uns erst ein Problem geschaffen, das ungleich schwieriger zu lösen wäre, als das von dem Ursprung der koranischen Theologie. Es heisst nämlich keineswegs dem Tatbestand gerecht sein, wenn man sagen wollte, dass die Gedichte *'Umajjas* auffallende Berührung mit dem Koran aufzeigen. Sie setzen sich vielmehr in beträchtlichen Stücken aus Wörtern und Phrasen zusammen, die als koranisch sogleich erkannt werden und die eigentümlichen Termini, die charakteristischen, stereotypen Redeweisen des Korans kehren bei *'Umajja* wieder. Steht Muhammed wirklich in seiner Schuld, dann hat er nicht nur Vorstellungen und Termini, sondern seinen ganzen Stil, sein dichterisches Selbst, von ihm geborgt und die Weltliteratur würde sicherlich kein zweites Beispiel einer solchen grandiosen Ungerechtigkeit der Geschichte kennen: ein Plagiator, der sein Original ganz und gar verdunkelt hätte. Und noch mehr: *'Umajja* und seine Poesien müssen in Mekka wohl bekannt gewesen sein. Wie hätte Muhammed

Muhammed von *'Umajja* gelernt habe, findet er unglaublich. Beide könnten aus gemeinsamen Quellen geschöpft haben.

mit so felsenfester Zuversicht die Herausforderung immerzu wiederholen können, Suren gleich denen des Korans vorzubringen, wenn er gewusst hätte, dass einer seiner Zuhörer ihn durch die Rezitation eines Gedichtes wie z. B. die Gerichtsschilderung Ps. *Balḫī* II 145 (s. bes. d. vv. 1, 6—9) hätte antworten können.[1]

Freilich enthalten die Gedichte *'Umajjas* vieles, was man im Koran vergeblich sucht. Sowohl HUART als SCHULTHESS sehen hierin einen Beweis für die Echtheit. HUART legt mit allem Recht Gewicht darauf, dass Parallelen zu diesem Sondergut *'Umajjas* in sonstigen muslimischen Quellen fehlen. Er ist aber mit dieser Behauptung nicht ganz im Recht. Nehmen wir z. B. von den Gedichten, die SCHULTHESS wegen relativen Freiseins vom Koranisieren noch am ehesten als echt betrachten möchte, SCHULTHESS XXXIV 23 ff. die Geschichte von *Ṯamūd.*[2] *'Umajja* weiss von dem Schicksal des geheimnisvollen Volkes viel mehr als der Koran. Er kennt den Namen des Bösewichts *'Aḥmar;* er erzählt eine Geschichte von dem Füllen der Kameelstute, das zu Gott um Strafe für die Untat schreit, und von der »Schnellen», die allein entrann, um dem Volk von *Ḳurḥ* die Nachricht von *Ṯamūds* Untergang zu bringen. Indessen die ältesten muslimischen Exegeten haben noch mehr gewusst. In *Ṭabarī's Tafsīr* findet sich VIII, 147 eine lange Erzählung von *al-Suddī* (st. 127), wo man eingehend über die Vorgeschichte von *'Aḥmars* Tat, über seine Herkunft, Geburt u. s. w. unterrichtet wird; die Geschichte vom Füllen, das von einem Hügel zu Gott schreit, findet sich hier ebenfalls. Ps. *Balḫī's* Zitat III, 43 schliesst mit drei Versen von dem Mädchen, das entrann, die HUART mit Recht schwer verständlich findet. Den erforderlichen Kommentar liefert aber ein langer Bericht *'Ibn 'Isḥāks* bei *Ṭabarī, Tafsīr* VIII 148—51, ein Prachtstück der phantasiereichen Erzählungskunst jener alten *Ḳuṣṣāṣ*. Da heisst es am

[1] Für den Nachweis im einzelnen vgl. J. FRANK-KAMENETZKY, Untersuchungen über das Verhältnis der dem *Umajja b. Abi ṣ ṣalt* zugeschriebenen Gedichte zum Qorān (Diss. Königsberg 1911). Offenbar verrät sich der spätere Kompilator in dem Vers SCHULTHESS LV, 8: *'amīn li-waḥji-l-ḳudsi Ǧibrīlu fīhim. 'Amīn* ist ein stehendes Attribut Gabriels, das Sure 81:21 enstammt. Wenn Muhammed diese Sure dichtete, hat er aber — wie wir bald sehen werden — noch nicht den Offenbarungsträger als Gabriel bezeichnet.

[2] Vgl HUART, a. a. O. 151.

Ende: »Und es blieb von *Tamūd* weder klein noch gross übrig, das nicht untergegangen wäre ausser einem lahmen Mädchen, das die »Schnellfüssige»[1] genannt wurde, *al-Kābija,* die Tochter *al-Silks.* Sie war eine Ungläubige und eine bittere Feindin *Ṣāliḥs. Allāh* löste ihr nun die Füsse, nachdem sie die ganze Strafe mit angesehen hatte und sie machte sich auf den Weg so schnell, wie kein Wesen je gelaufen ist und kam so zu den Leuten von *Ḳurḥ*, erzählte ihnen die Strafe die sie gesehen, und was *Ṯamūd* betroffen hatte. Dann begehrte sie Wasser und als man ihr das Wasser gegeben hatte und sie getrunken hatte, starb sie auf der Stelle».[2]

In der Sintflutlegende hat *'Umajja* (SCHULTHESS XXXIV) vor dem Koran die folgenden Züge voraus: Der Rabe kehrt nicht zur Arche zurück, weil er auf ein Aas stösst, die Taube aber erfüllt den Auftrag und kehrt mit dem grünen Zweig und Lehm an den Füssen zurück. Sie erhält wegen ihres Gehorsams ein Halsband und ein Färbemittel. Zwei Erzählungen, die eine von *Ibn ʿAbbās,* die andere von *Ḳatāda* bei *Ṭabarī, Tafsīr* XII, 21 und 28 erzählen genau dieselben Dinge. Auch hier gibt erst die Prosaerzählung den Kommentar zum Gedicht. SCHULTHESS' Übersetzung von v. 30 bietet ein schlagendes Beispiel. *Wa-zidnī 'alā ṭauḳī* etc. heisst bei ihm: »und statte mir mein Halsband noch mit einem schönem Schmuck aus» etc. Das Richtige wäre: Und schenke mir ausser dem Halsbande noch einen schönen Schmuck etc. Die Taube erhielt, so erzählt uns *Ḳatāda,* ein Halsband und ein Färbemittel für die (seitdem roten!) Füsse. Wie eine elegante Dame muss sie zu dem Goldschmuck noch die schönen hennagefärbten Fingerspitzen haben.

Es sei mir erlaubt noch ein drittes Beispiel anzuführen. Die Schilderung von Ishaks Opferung SCH. XXIX: 9 ff., die Bitte Ishaks, der Vater möge ihn festbinden, seinen Rock vor Blut in Acht nehmen und wie Gott Ishaks Hals ehern macht u. s. w. ist auf eine Erzählung des *al-Suddī* (von *Ibn ʿAbbās*)[3] gegründet.

[1] Text *al-darīʿa.*

[2] Die Übersetzung SCHULTHESS XXXIV v. 30 »ausser der Behenden, da sie ihren Sklavinnen entrann etc.» ist demnach zu ändern: »Da wurden sie alle getroffen ausser der Schnellfüssigen, einer ihrer Mädchen». V. 32 statt der Konj. Geyers *sanḳatun* (eine mit schwerem Magen, nicht Herzen!) wohl besser *sanfatun* als n. unit. von *sanf,* »entblätterter Zweig» *ʿūd muǧarrad min al-waraḳ.*

[3] *Ṭabarī, Tafsīr,* XXIII, 34 *Annales* I, 302 u. 308 wo T. selbst auf die Übereinstimmung zwischen *al-Suddī* und *'Umajja* aufmerksam macht.

Die hier angedeuteten Parallelen führen uns also in die Kreise jener alten Koranerklärer, die ein charakteristisches Zwischenglied in der Entwicklung vom populären Strassenerzähler zum wissenschaftlichen Geschichtsforscher bilden und deren Erzeugnisse unter dem Namen *Ibn ʿAbbās'* oder eines seiner zahlreichen Schüler *Wahb b. Munabbih, ʿIkrima, Ḳatāda*, auftreten. Es wäre gewiss ein lockender Gedanke, diese ganze Richtung, die in der Tat die traditionelle Koranexegese und das Bild von dem früheren Lebenslauf Muhammeds geschaffen hat, als die einheitliche Schöpfung einer Person hinstellen zu können: des *ʿAbdallāh b. ʿAbbās*, der tatsächlich ein Schlaukopf und rücksichtloser Streber gewesen ist, vorurteilsfrei genug, sein Wissen zu holen, wo es zu holen war. Indessen das wäre eine gewagte Konstruktion. Was für Namen an der Spitze jener Erzählungen stehen, scheint mir oft ganz ohne Bedeutung zu sein. Die Tätigkeit der Schule kennen wir, die Persönlichkeiten werden uns in dem unsicheren Lichte unserer Quellen kaum deutlich genug, zumal es sich ja noch nicht um schriftstellerische Tätigkeit handelt.[1]

Von der späteren muslimischen Wissenschaft wie von abendländischen Forschern sind die alten Erzähler meistens sehr wenig milde behandelt worden. Wegen der Freiheit, die sie sich bei der Behandlung des Stoffes erlaubten, sind sie oft als »Lügner» gescholten worden.[2] Von muslimischer Seite traf der Tadel auch die Männer der folgenden Generation, die ihre Erzählungen zu systematisieren anfingen: in der Exegese *al-Suddī*, in der Geschichte *al-Kelbī* und *Ibn 'Isḥāk*. Indessen die harten Worte sollten wir uns lieber sparen. Die alten *Ḳuṣṣāṣ* hatten andere Meinungen als wir von dem Zweck einer geschichtlichen Erzählung. Sie wollten ihr Publikum unterhalten und erbauen. Viel Wunderliches hörten sie auch von Juden und Christen, von denen sie kritiklos allerlei Apokryphes übernahmen.[3] Recht verstanden ist diese alte Volksdichtung aller

SCHULTHESS *Beitr. zur Ass.* XVIII: 3, 6 wies auf die frappante Ähnlichkeit zwischen unserer Stelle und *Zamaḫšarī* zu Sure 37: 107 hin. Z. gibt nur ein kurzes Referat von *al-Suddīs* Bericht ohne Quellenangabe.

[1] Der *Tafsīr* des *Ibn ʿAbbās* wie etwa das Legendenbuch *Wahbs* sind wahrscheinlich von irgend einem Traditionisten zusammengestellt worden.

[2] Über den oben erwähnten *al Suddī* vgl. *Ḏahabī: Mīzān al-iʿtidāl* I, 93: »*Leiṯ* hat gesagt: zwei Lügner gab es in Kufa, *al Kelbī* und *al Suddī*.»

[3] Das ist ein besonderer Grund der Missbilligung der Späteren. Vgl. z. B. das Urteil *al-Nadīms* über *Ibn 'Isḥāk*, *Fihrist*, ed. FLÜGEL, 92. Die Vor-

Ehren wert und sowohl aus literarischem wie aus sagengeschichtlichem Gesichtspunkt verdient sie, näher untersucht zu werden.

Literarisch war die Form dieser Mitteilungen gewöhnlich die Prosaerzählung, die wohl aber, wie dies in der späteren Unterhaltungsliteratur der Fall ist, oft mit eingestreuten Versen geziert wurde. So entstand sehr früh auch eine reiche pseudoepigraphische Dichtung. *Ibn 'Ishāḳ* hat in seiner *Sīra* zahlreiche Fragmente dieser »Dichtungen» von den Söhnen und Töchtern *'Abd al-Muṭṭalibs* von *Zeid b. 'Amr*, *Waraḳa b. Naufal*[1] u. s. w. aufgenommen. *'Abd al-Muṭṭalib* liess man in einem Gedicht die Erbauung der *Ka'ba* durch Abraham erzählen.[2] Selbst die Propheten mussten als Dichter auftreten. Man rezitierte Verse von *Sulaimān b. Dā'ūd,* »die auf einer Kuppel geschrieben standen».[3] Wenn nun sogar ein Gedicht angeführt wird, das Adam beim Tode Abels hergesagt haben soll,[4] muss man sich fragen, ob die Fiktion der Autorschaft noch aufrecht erhalten wird. Das beste, was sich die *Ḳuṣṣāṣ* geleistet haben, ist doch vielleicht das Gedicht »eines frommen Mannes aus *Ṯamūd*», der sogar mit Namen genannt wurde: *al-Muhawwas b. 'Anama b. al-Damīl.*[5] Als ein Erzeugnis dieser pseudoepigraphischen Dichtung besitzen wir noch einen *Dīwān* des *'Abū Ṭālib.*[6] Ein zweites derselben Art war — wenigstens zum grössten Teile, der *Dīwān 'Umajjas,* den wir nur noch in Bruchstücken besitzen. Die Gedichte *'Umajjas* zeigen, wie oben bewiesen wurde, eine unverkennbare Verwandtschaft mit den literarischen Produkten der alten *Ḳuṣṣāṣ*.

SCHULTHESS[7] bemerkt richtig, dass die Gedichte *'Umajjas* den Überlieferungen des *Wahb b. Munabbih* so ähnlich sind,

---

urteilslosigkeit gegen die Schriftleute kennzeichnet auch *'Umajja*. Die Verse über die Wiederkunft Christi Ps. *Balḫī* II, 145 z. B. hätte sicher ein späterer Muslim nie geschrieben.

[1] Vgl. zu den beiden letzteren auch *'Aġ.* III, 13–17.

[2] CHEIKHO, *al-Naṣrānijja*, 266. Der Islam hatte auch wie einst Europa im siebzehnten Jahrhundert Gelehrte, die aus antiquarischem Interesse zu Fälschern wurden. In der Schatzkammer des Kalifen *al-Ma'mūns* wurde ein Buch aufbewahrt, das sich als ein Autographon *'Abd al-Muṭṭalibs* gab. *Fihrist*, ed. FLÜGEL, 4.

[3] *Baihaḳī*, *Kitāb al-Maḥāsin* I, 47.

[4] *Ṭabarī*, *Annales* ed. DE GOEJE I, 146.

[5] *Ṭabarī*, *Tafsīr* VIII, 148.

[6] BROCKELMANN I, 43.

[7] *Orientalische Studien Nöld.* I, 87.

»dass dieser, falls er als Dichter hervorgetreten wäre, der Verfasser sein könnte», und zieht bedeutsame Folgerungen aus dem Umstand, dass *Wahb* aus Jemen stammte: die bodenfeste jüdisch-christliche Tradition Jemens finde sich bei beiden wieder. Indessen nicht einem Einzelnen, vielmehr der ganzen alten Erklärerschule ist *'Umajja* geistesverwandt. Und diese Schule besteht nicht nur aus Jemenensern und hat sich bei ihrem Stoffsammeln nicht auf südarabische Tradition beschränkt. Die Annahme, dass *'Umajja* und die Schule des *Ibn 'Abbās* aus einer gemeinsamen Quelle hätten schöpfen können und die Gedichte somit doch echt sein könnten, muss wegen der offenbaren Abhängigkeit des Dichters vom Koran ausser Betracht bleiben.[1] Aller Wahrscheinlichkeit nach ist es also ein unbekannter Schüler oder Genosse jener frühesten Exegeten und Geschichtsschreiber des Islams der es unternahm, den *Dīwān* des »Hanifen» zusammen zu stellen, neu zu dichten oder — zum Teil — auszubessern. Vielleicht können wir einige Vermutungen über den Zeitpunkt, wo unser Pseudo-Umajja schrieb, riskieren. Die Worte *al-Ḥaǧǧāǧ's*:[2] »Dahin sind die Leute, die die Poesie *'Umajjas* kannten und so sind seine Gedanken verschollen», scheinen mir am besten verständlich, wenn wir sie als skeptische Abfertigung eines soeben hervortretenden neuen *'Umajja-Dīwān* fassen dürfen. Ziemlich früh sind jedenfalls die Gedichte entstanden. Der Dichter kennt noch nicht den zauberkundigen, neidischen Bösewicht der späteren *'Umajja*legende. Ihm ist *'Umajja* der Hanife, dessen Worte die Lehre des Korans von einer legitimen Fortsetzung der prophetischen Religionen belegen sollen; er lässt ihn sogar ein Huldigungsgedicht an Muhammed anstimmen. Den Philologen ist die sprachliche Sonderstellung dieser Dichtungen im Vergleich zu der echten alten Poesie früh aufgefallen. *'Umajjas* Verse werden nicht als Beweis für Sprachrichtigkeit verwendet.[3]

So sind denn nach meiner Meinung die Gedichte *'Umajjas* fernerhin aus der Diskussion über den Ursprung der koranischen Theologie auszuschliessen.

[1] Ebensowenig scheint mir die Tatsache, dass die in *'Ag.* und anderswo mitgeteilte Charakteristik von *'Umajjas* Dichterart sehr gut zu unseren Fragmenten stimme (SCHULTHESS, 81) etwas über die Echtheit zu beweisen. Das dürfte doch alles eben auf den Pseudo *'Umajja* zugeschnitten sein.

[2] *'Ag.* III, 187 unten.

[3] *Ibn Ḳutaiba*, *Kitāb al-Ši'r*, ed. DE GOEJE, 281.

Zuletzt möchte ich auf ein Erzeugnis dieser pseudoepigraphischen Poesie aufmerksam machen, das unter dem Namen eines Mannes auftaucht, der ebenfalls geeignet schien als Autor hanifischer Dichtungen aufzutreten. Es handelt sich um ein Gedicht, das dem bekannten jüdischen Dichter *Samaw'al b. 'Ādijā* zugeschrieben wird. Das Gedicht findet sich in einem von *Niftawaihi* (st. 323) zusammengestellten und kommentierten dīwān des *Samaw'al,* den LOUIS CHEIKHO herausgegeben hat.[1] Das Gedicht lautet in Übersetzung:[2]

1 »Als ein Tropfen wurde ich ausgegossen am Tage, da ich ausgegossen wurde — Er erhielt [von Gott] den Befehl, so wurde ich geschaffen — 2 Gott verbarg ihn an verborgener Stelle — Verborgen musste sein Platz sein, so ich verborgen sein sollte — 3 Tot war ich eine Zeit lang, dann wurde ich lebendig — Mein Leben bürgt dafür, dass ich [wieder] sterben muss. — 7 O dass ich wüsste, ich werde es auch wissen, — Wenn mein Buch geöffnet vorgelegt wird, und ich gerufen werde, — 8 Ob das Übergewicht für mich oder gegen mich sein werde, — Wenn abgerechnet wird. Ich bin dafür gerüstet zur Rechenschaft gezogen zu werden — 9 Denn mir wurde die Gewissheit zu Teil, dass ich, wenn ich gestorben bin — Und mein Gebein vermodert ist, aufgeweckt werden soll — 10 Werde ich denn sagen können, wenn meine Sünden die eine nach der anderen hervortreten — Und über mich kommen, dass ich verhindert wurde [das Gute zu tun]? — 11 Wird mir wohl mit Gnade von dem König und Güte — Oder mit Strafe für Sünden, die ich begangen habe, bezahlt werden? — 14 Mir kam die Kunde von *Dā'ūds* Königtum — Getröstet wurde ich dadurch und zufrieden — 15 Und von *Sulaimān* und dem Apostel *Jaḥjā* — Und von *Mutā* [Matthäus?] und *Jūsuf*, als wäre ich selbst dabei gewesen, — 16 Und von den übrigen Stämmen, die Stämme *Ja'kūb's.* — Das Studium der Tora und die Lade — 17 Die Spaltung der Wogen wie zwei Berge für *Mūsā.* — Und dann der König *Ṭālūt* — 18 Und das Unglück des *al-'Ifrīs* [?], als er

[1] *Mašrik* 1909, 161—178.

[2] Die Verse befinden sich offenbar in Unordnung. Ich gebe sie hier in der Ordnung die mir die ursprüngliche scheint wieder. Man beachte die Disposition: Wunderbare Schöpfung — unausweichliches Gericht, Gnade der Offenbarung, moralische Ermahnungen. Die Numrierung der Verse nach CHEIKHOS Ausgabe.

gegen Gott ungehorsam wurde — Und wie *Ǧālūt* [Goliath] seinem Verhängnis verfiel. 4 Wisse, dass, wenn mein Geduld mir schwand — Wurde ich erniedrigt, wie gross ich auch war. 6 Wie oft hörte ich Schmähungen und stellte mich doch taub! — Wie oft verliess ich den Irrweg und fand Zufriedenheit. 5. Ängstlich wachte ich über anvertrautes Gut — Meine Armut verzehrt den Pfand nie, so lange ich lebe. 12 Zum Nutzen wird ehrliche Versorgung, wenn auch gering — Was mit Unrecht erworben wurde frommt nicht, wenn es auch reichlich zugemessen wird. — 13 So gib mir mein Brot im erlaubten Erwerb — Und mit Frömmigkeit des Herzens, so lang ich lebe. — 19 Von der Versorgung Gottes erhält der Starke nicht mehr — Auch wird der Schwache und Elende nicht vergessen — 20 Nein, es erhält ein jeder seine Versorgung wie sie Gott bestimmt hat — Wenn auch, wer sich ins Gefahr stürzt, erniedrigt wird.»[1]

Dass dies Gedicht nicht echt sein kann, braucht wohl kaum erst bewiesen zu werden. Wer es noch für möglich hält, dass ein Jude oder, wie CHEIKHO will, ein Anhänger irgend einer judenchristlichen Sekte in der Weise wie es in vv 14—18 geschieht seinen Glauben an die Offenbarung hätte ausdrücken können, sollte doch merken, dass der sprachliche Ausdruck in auffallendster Weise an den Koran erinnert. *Munītu* in V. 1 und vollends *manšūrat*^{an} in V. 7 sind ohne Sur. 56: 58 resp. 17: 14 kaum recht verständlich. Die »beiden Berge» (*ṭūraini*) in V. 15 stammen offenbar aus Sur. 26: 63 und nicht etwa aus Exod. 14: 22 oder 15: 8. Die »Stämme», *al-'asbāṭ*, braucht schwerlich ein Schriftbesitzer, wohl aber der Koran als persönliche Bezeichnung für die Jakobssöhne. Man beachte noch so charakteristische koranische Wendungen wie *'atānī al-jaḳīn*, *'atatnī al-'anbā'* u. s. w. Das ganze Gedicht scheint mir besonders typisch für die Art, wie sich die Muslimen die Anschauungen der vorislamischen arabischen Monotheisten vorstellen. Die köstlichen Verse 14—18 verraten offenbar den muslimischen Dichter. Von sachlichen und besonders chronologischen Zusammenhängen in der Offenbarung der Schriftvölker haben eben die Muslimen oft sehr wirre Vorstellungen.

[1] *Mašriḳ* 1909, 163.

Uppsala domkyrkas restaurering 1885—1893

Av

Domkyrkosysslomannen N. J. SÖDERBERG.

Inledning.

Med föreliggande arbete åsyftas att ge en mera utförlig skildring av Uppsala domkyrkas restaurering åren 1885—1893, förberedelserna därtill och arbetets utförande. Det ingår icke i uppgiften att behandla kyrkans tidigare byggnadshistoria eller de mindre ändringar och nya anordningar, som senare vidtagits, även om de i några fall i korthet omnämnas.

En större del av utrymmet har ägnats åt beskrivningen av de viktigare nya arkitekturformerna och konstruktionerna och även de äldre, som närmast förut funnits men nu äro borta, ha i sammanhang därmed behandlats. Till inredningen hörande föremål i kyrkan ha endast sparsamt beskrivits. I stället åtföljes skildringen av en andra del, innehållande dels arkitekturritningar dels avbildningar av kyrkan samt av dess särskilda delar och detaljer före, under och efter restaureringen.

Följande handlingar ha använts för framställningen: i *riksarkivet:* ecklesiastikdep:s handlingar 1885: 1 (citeras EDH.); i *Uppsala domkapitels arkiv:* protokoll och skrivelser, med angivet årtal och datum; i *domkyrkans arkiv:* inventarium av år 1891 (citeras Inv. 91), räkenskaper för åren 1885—1894 och restaureringskommitténs handlingar: protokoll (citeras prot.), arbetschefens kvartals-, halvårs eller årsberättelser (citeras arb. ber.) samt (citerade RH.) brev, skrivelser, promemorior, ut-

låtanden, kostnadsförslag och kontrakt, tillsammans fyra buntar, och slutligen ritningar i åtta portföljer.

Utom äldre litteratur om domkyrkan, såsom Puffendorffs, Peringskiölds, Eenbergs, Bussers, Schröders, Brunius' med flera kända arbeten, som i det följande närmare omnämnas, där de citeras, ha arbeten af följande nyare författare använts, understundom citerats och på vederbörande ställe närmare angivits: Schram, Nyblom, Kjellberg, Ambrosiani, Wrangel, Langlet, af Ugglas, Hahr, Gerda Boëthius, Stavenow och Roosval. Av den sistnämndes arbete: *Legender och Symboler i Uppsala domkyrkas koromgång*, har jag med författarens benägna medgivande särskilt betjänat mig och får med anledning därav för honom betyga min stora erkänsla.

Det huvudsakliga materialet för skildringen har ursprungligen sammanförts i syfte att underlätta sysslomannen åliggande tillsyn och vård om kyrkan. På professor August Hahrs uppmaning har emellertid det samlade materialet bearbetats till sammanhängande form, varvid avsikten från början varit att deponera manuskriptet i domkyrkans arkiv till eventuellt framtida gagn. Att skriften nu efter ytterligare komplettering och med tillfogade illustrationer offentliggöres, beror i främsta rummet på ett välvilligt erbjudande från utgivaren af Kyrkohistorisk Årsskrift, professor Emanuel Linderholm, att för ändamålet bereda plats i årsskriften. Det är för mig en kär plikt att till professor Linderholm härför samt för synnerligen vänligt och värdefullt bistånd med redigeringen uttala ett vördsamt och hjärtligt tack.

Under många år har jag haft förmånen att få räkna mig till professor August Hahrs vänner, och Uppsala domkyrka har utgjort ett outtömligt ämne för gemensamt intresse och samtal oss emellan, lika angenäma som lärorika för mig. För vad jag under denna älskvärda form inhämtat, särskilt i fråga om domkyrkans skiftande gestalter under olika skeden, begagnar jag tillfället att till professor Hahr frambära min varma tacksamhet.

Fil. D:r Jean Häggman, min högt uppskattade vän och landsman, har med stor tjänstvillighet biträtt mig med tryckningsbestyren, och jag får likaledes till honom framföra ett hjärtligt tack för hans värdefulla bistånd.

Till sist vill jag giva uttryck åt den förhoppningen, att skriften, sedan den med de åtföljande arkitekturritningarna publicerats, måhända skall få något värde för dem som fram-

deles, förr eller senare, komma att taga befattning med kyrkans vidmakthållande. Om arbetet dessutom skulle intressera några av Uppsala domkyrkas många vänner, vore det för författaren en stor glädje.

Uppsala den 15 november 1923.

I. Restaureringsförslag.

1. Ärkebiskopen och arkitekten.



Sundberg.



Zettervall.

»Upsala den 22 Febr. 1873.

H. Herr Architekten och Riddaren H. Zettervall. Lund.

Anledningen till detta mitt länge uppskjutna bref är en fråga, på hvilken jag vänligen anhåller att så snart som möjligt få svar.

Allt sedan min hitflyttning har jag varit betänkt på hvarjehanda planer för Upsala Domkyrkas fullständiga restauration. Jag har visserligen hela tiden känt och känner ännu, hvilka svårigheter som lägga hinder i vägen för ett så stort företag; men hoppet om framgång har dock, åtminstone för mig sjelf, något litet ljusnat, och jag kan i alla händelser ej slå planerna ur hågen. De måste emellertid till en början befrias från det orediga dunklet i min egen hjerna och förvandlas till en enda

klar, af sakkunnig man uppgjord restaureringsplan. Herr Architekten är den rätte och, så vidt mig är bekant, ende mannen för ett sådant arbete. Jag tillåter mig därföre att hemställa, huruvida tid och lust medgifva Herr Architekten att taga någon befattning med ifrågavarande restaurationsplan. Att arbetet blifver drygt, kan jag nog förstå, om ock alls icke jemförligt med det Lundensiska. Tills vidare och så länge ritningar, kostnadsförslag, utkast till verkets genomförande m. m. saknas, kan ingenting från Domkyrkoförvaltningens sida företagas i afseende på penningars anskaffande.

Mycket kunde vara att tillägga till det lilla,.jag nu anfört; men jag sparar alla vidare meddelanden tills jag från Herr Architekten fått svar på sjelfva hufvudfrågan. Jag är tacksam för hvarje upplysning eller anvisning, som kan komma att gifvas mig.

Med största högaktning

ödmjukl.

A. N. Sundberg.»

Detta brev gav uppslaget till Uppsala domkyrkas restauration.[1] Författaren till det försynt hållna och förtroendefulla brevet föreställde sig nog på intet vis, att följderna skulle bli så genomgripande som de blevo och därtill av så omtvistad beskaffenhet. Han kunde väl tänka sig, att det företag han hade i sinnet var svårt och omfattande; men »jemförligt med det Lundensiska» kunde det efter hans mening alls icke bliva. Utan tvivel trodde han, att arbetet skulle bli icke allenast enklare, utan även mindre drygt än motsvarande restaureringsarbete å Lunds domkyrka.

Det var icke någon personligen obekant förmåga brevskrivaren vände sig till. Ärkebiskopen var teologie professor och domprost i Lund vid den tid, när dåvarande konduktören Zettervall fick hand om domkyrkan därstädes och begynte att, under protester från gamle professor Brunius, men med kraft och framgång omskapa henne efter sin livliga fantasi och stora kunskap. Domprosten Sundberg var visserligen icke länge med

[1] Brevet finnes jämte andra i det följande anförda brev från Ärkebiskopen i domkyrkans arkiv (RH.) I citerade brev och skrivelser har här och i det följande den i originalen förekommande stavningen bibehållits.

härom. Han flyttade efter några få år till Karlstad som biskop för en tid. Men Lundadômens härlighet utvecklade sig alltmera, Zettervalls berömmelse höll jämna steg därmed och det låg nära till hands för Karlstadsbispen att, då han som ärkebiskop slog ned sina bopålar vid foten av Uppsala katedralen, vända sina tankar till den celebre arkitekten vid den berömda sydsvenska systerkyrkan.

På 1870-talet var konsthistoriens studium vid våra universitet icke så långt kommet som nu och teologiens målsmän ägnade föga eller ingen tid däråt. Ärkebiskop Sundberg lät ofta både skriftligen och muntligen förstå, att arkitektur och byggnadskonst voro för honom främmande ämnen, ehuru han med sin klara blick och sitt träffande omdöme även häri mången gång och mera än han själv trodde sig om, slog huvudet på spiken. Han låtsade sig icke äga insikter och kompetens, som han icke var i besittning av, utan kunde t. ex. förbluffa sina kolleger i restaurationskommittén genom att en gång fråga: »Hvad mena herrarna med ett tre-pass, som det talas så mycket om?» För sakkunskapen böjde han sig obetingat och han ansåg sig hava goda skäl för sin övertygelse, att den i detta fall bäst representerades av mästaren från Lund eller egentligen av honom allena. Han hade dokumenterat sig genom betydande och erkända verk och honom följde ärkebiskopen i vått och torrt. Detta stora förtroende bidrog icke litet att stärka den suveräna ställning, Zettervall till sist kom att intaga till restaureringen.

Den 3 mars 1873 uttalar ärkebiskopen i ett brev sin glädje över att Zettervall förklarat sig villig att uppgöra en fullständig restaurationsplan och tillägger: »efter min öfvertygelse bör planen fördelas i två alldeles skilda afdelningar: den ena afseende kyrkans yttre, den andra hennes inre. Den förra halfvan bör först i verkligheten utföras.» Av ekonomiska skäl vidhöll han länge denna övertygelse, till sist med den modifikationen att man lika gärna kunde börja med det inre som med det yttre. Men han gav vika, när de av honom erkända sakförståndige voro av annan mening.

I ett brev av den 12 s. m. meddelar ärkebiskopen, att inga för hand utförda ritningar över domkyrkan funnos i dess arkiv eller i domkapitlets förvar. Inga andra avbildningar, säger han, funnos än de som förekomma i Peringskiölds Monumenta Uplandica och i den av F. Werner och J. H. Schröder

1826 utgivna beskrivningen på Uppsala domkyrka.[1] Vidare meddelas, att domkapitlet i fråga om arvodet för den tillämnade restaureringsplanens uppgörande ingenting har »att anmärka mot den i brefvet uppgifna summa, om alla de föreslagna detaljritningarna etc. etc. verkligen äro behöfliga. Jag hade föreställt mig, att sådana skizzer, som utarbetades för Lunds domkyrka, kunde vara nog. Men då jag är en i saken okunnig man vågar jag ej försvara min tro.» Till sist uttalas önskan, att Hr Architekten måtte göra ett besök i Uppsala. »Välkommen alltså, när ske kan och var förvissad, att här ej finnes någon krånglande Brunius.» I brevet finnes nu en randanmärkning av annan hand: »men en kitslig Nyblom», vilken anmärkning troligen röjer, att den gamla spänningen mellan konstnärer och konstlärda redan gjort sig gällande här vid lag. Prof. Nyblom var annars den, som från första stund omfattade Zettervalls planer och förslag i avseende på Uppsalakyrkan med varmt intresse och gillande.

Icke förrän sent på hösten låter ärkebiskopen åter höra av sig. Under tiden hade ett omfattande arbete till största delen blivit utfört, lika nödvändigt för uppgörande av Zettervalls restaureringsplan som viktigt för vår kännedom om kyrkan. Dåvarande arkitektureleven C. Grundström hade nämligen på vederbörligt uppdrag under sommaren och hösten verkställt fullständig uppmätning av densamma och på grund därav uppgjort ritningar, som nu utgöra en ovärderlig källa till kunskap om kyrkans dåvarande utseende, om de byggnadsdelar och former, som genom restaureringen undanröjdes. Det angelägna och dryga arbetet prövade emellertid ärkebiskopens tålamod, varför han den 13 nov. skriver till Zettervall, som nu tituleras »Herr Hofarchitekten och Riddaren», beklagande sig över att »tit. G. redan uppburit 1000 kr. Är allt detta detaljarbete i förväg verkligen behöfligt? Jag förstår det icke och vänder mig derför med fullt förtroende till hr Hofarchitekten själf —.» Fullt nöjaktiga upplysningar meddelades helt säkert. Grundströms uppmätningar och ritningar (pl. 1—6)[2] blevo fullbor-

[1] Ärkebiskopen kände då ej till Hawermans ritningar af år 1852 (pl. 7). De finnas nu i landsarkivet i Uppsala och omnämnas av arkitekten Grundström i brev till Zettervall $^{13}/_{5}$ 1873, $^{10}/_{9}$ 73 m. fl. (RH.).

[2] Planscherna äro utförda efter kopior av ritningar, som förvaras i domkyrkans arkiv.

dade och Zettervall kunde på allvar själv gripa sig an med verket.

Det dröjde icke länge förrän detta tog sig gestalt i skisser och utförda ritningar. Redan i febr. 1874 har ärkebiskopen anledning att i ett brev uttrycka sina betänkligheter mot de omgestaltningsplaner, som voro å bane. »Jag är», skriver han, »naturligtvis alldeles obehörig att bedöma frågan och vågar icke i denna sak hafva något sjelfständigt omdöme.» Men han manar till »iakttagande af all erforderlig försiktighet» och »afråder från öfverdrifven djerfhet i den nya planens utförande». I mars återsändas skisser till Zettervall med ett brev, vari å ena sidan uttalas belåtenhet men å andra sidan betänkligheter särskilt med avseende på krabbor och balustrader, som skulle pryda vissa delar av byggnaden. »Af hvad slags material skola dessa saker göras?» frågar ärkebiskopen, som också undrar om man är viss på att de gamla murpartierna äro brukbara för påbyggnad.

Zettervalls restaureringsförslag blev inom året färdigt. Det betecknas härnedan såsom det första eller projekt I, emedan det efterföljdes av flera andra, och överlämnades jämte tillhörande ritningar till domkapitlet mot slutet av år 1874. Ritningarna, 13 blad, finnas i domkyrkans arkiv, men den åtföljande beskrivningen eller förslaget, som åberopas i domkapitlets skrivelse till Kungl. Maj:t den 30 jan. 1875, har ej anträffats vare sig i riksarkivet eller i domkapitlets och domkyrkans arkiv. Men då förslaget icke kom till utförande i oförändrat skick och Zettervalls synpunkter och syften kunna inhämtas i de av honom avgivna förklaringar och yttranden, som längre fram komma att återgivas, så kunna vi här under hänvisning till avbildningarna (pl. 8—10) inskränka oss till kort angivande av huvudtanken samt av de mest framträdande skiljaktigheterna mellan detta och det slutligen antagna förslaget.

Zettervall kunde icke förlika sig med den förefintliga stilblandningen i monumentet. Mycket som efter den äldsta byggnadstiden tillkommit både under äldre och senare skeden fann han dessutom vanställande och värdelöst. Hit hörde de baltiska mursiraterna på tornens övre delar (pl. 1—3). Tornens hörnsträvor, som voro ställda ett litet stycke från hörnen och till formen klumpiga, utdömdes som både stil- och konstruktions-

vidriga. Det sänkta taket över mittskeppet, de låga tornen funnos omöjliga såsom stridande mot den gotiska byggnadskonstens uppåtsträvande karaktärsdrag m. m. Det erfordrades en genomgripande ombyggnad för att allt skulle bliva konsekvent in- och utvändigt. Arkitekten utgick från kyrkans plan såsom det bestämmande. Denna såväl som de äldsta kvarvarande byggnadsdelarna, framför allt korpelarna och den södra portalen, vittnade för honom om en hög-gotisk anläggning. Det fanns icke det minsta tvivel hos Zettervall därom, att allt skulle inpassas i denna stil.

Han hade dock aldrig den djärva drömmen att här åstadkomma en jämbördig like till de gotiska katedralerna i Frankrike. Ett huvuddrag finnes, som han ville att Uppsala-dômen skulle ha gemensamt med dem, nämligen den höga resningen, den vertikala betoningen. Då Hårleman och andra på sin tid skapade sina sedermera under restaureringstidevarvet så hårt bedömda »hufvar», »skorstenar», »svankryggiga sträfbågar» m. m., är det troligt, att man betänkte vår domkyrkas läge, som är så skiljaktigt från de förnäma franska släktingarnas. I regel resa dessa sig upp ur trånga kvarter, mitt ibland gyttringar av hus, som ligga på samma plan, medan Uppsalakyrkan ligger på en höjd. Skulle hon icke möjligen tåla vid någon avkortning av resningen, en reduktion av tinnarna och ändå framstå som en imponerande, en vördnadsbjudande rese? För Zettervall var detta tal ingenting annat än en galenskap. Han måste hålla på det nämnda huvud-draget såsom något högst väsentligt. Höga torn, spetsigt tak, många tinnar!

Nödd och tvungen begränsade han sig så mycket mera i ett annat hänseende av största vikt. Detaljutformningen, den skulpturala utsmyckningens rikedom skänker åt de franska gotiska kyrkorna ett av deras förnämsta behag. Men härvidlag kunde Zettervall icke följa med. Han avstod från det mesta av denna rikedom och framhåller detta som en dygd, som ett bevis på måttfullhet, men det skedde dels av den anledningen att huvudmaterialet i vår kyrka, teglet, lade oöverstigliga hinder i vägen och dels emedan kostnaden skulle blivit för stor. Efter råd och lägenhet sökte han dock även i detta hänseende efterlikna förebilderna. Detta synes av krabborna, som i det första förslaget, visserligen med iakttagen måtta, pryda torn och fialspetsar samt av balustraderna omkring taken. Det synes också

därav att den från början förekommande blandningen av tegel och naturlig sten eller ett material, som liknar sten, icke obetydligt ökades. Sten är emellertid dyrbar, i synnerhet om den skall siras, och därför kom ett stenliknande material, den vid rätt bruk utmärkta cementen till användning. I detta fall blev det ett olycksdigert missbruk.

Vid granskning finner man åtskilliga skiljaktigheter mellan det första förslaget och det som sedermera blev antaget. Men frånvaron av krabbor och ändring av balustradernas anordning i det sistnämnda är mest i ögonen fallande. I det inre märkes i det första förslaget runt omkring kyrkan ett band av figurmålningar å de stora fälten mellan mittskeppets fönster och arkader, vilka fält sedermera på annat sätt dekorerades.

Fasadritningarna te sig mycket vackra för ögat och blevo oaktat alla i förväg uttalade betänkligheter godkända av ärkebiskopen och hans domkapitel. Förslaget överlämnades till Kungl. Maj:t med skrivelse av den 30 januari 1875, vari domkapitlet bl. a. anför följande:

»Upsala Domkyrka har i mer än halftannat århundrade befunnit sig i ett skick, som föga motsvarar hennes ursprungliga beskaffenhet, hennes värdighet af landets första katedral och hennes stora minnen. Då hon, efter att omkring 150 år hafva stått under byggnad, Pingsten 1435 högtidligen invigdes till sin höga bestämmelse, var hennes utseende ett helt annat än det nu är. Redan under det femtonde och ännu mer under det sextonde århundradet åstadkommo dock vådeldar och stormar betydande förändringar. I synnerhet voro åren 1572 och 1609 olycksbringande. Efter de svåra ödeläggelser, som då träffade kyrkan, funnos under den närmast följande tiden inga medel till deras afhjelpande och rikets betryckta tillstånd omöjliggjorde de välvilliga bidrag, den omhuldade nationalhelgedomen tillförene kunnat påräkna. Länge dröjde det likväl icke innan Gustaf II Adolf med vanlig kraft tog saken om hand. Under honom och hans tre närmaste efterträdare på Sveriges tron fortgick det snart påbörjade restaurationsarbetet, understödt af kunglig och enskild frikostighet, så småningom med den framgång, att före århundradets slut kyrkan var fullständigt återställd i den om än icke med hennes ursprungliga plan fullt öfverensstämmande, dock mycket praktfulla gestalt, som Peringskiölds, Dahlbergs med fleras afbildningar utvisa. Men lång varaktighet fick tyvärr icke denna restauration. Den förhärjande brand, som år 1702 ödelade större delen af Upsala stad, lemnade äfven af

Domkyrkan intet mer kvar än de gamla grundmurarna. Allmän hjälp måste således ännu en gång anlitas, och den gafs frikostigt. Konung Carl XII, som vistades i Polen, när olyckan inträffade, beviljade genast efter emottagen underrättelse därom ansenligt af egna medel till kyrkans restauration och vidtog för öfrigt andra nyttiga åtgärder för samma ändamål. Den hemmavarande regeringen anslog betydliga konfiskations- och bötesmedel, genom kollekter och stamböcker insamlades i det närmaste lika mycket, och enskilda gåfvomedel inflöto till ett för dåvarande tid och förhållanden ganska stort belopp. Härigenom kunde utan synnerligt uppskof restaurationsarbetet ånyo börjas och fortsättas. Resultatet däraf blef dock mindre godt, än man skäligen kunnat önska. Konung Carl hade redan, då han lemnade sitt bidrag, befallt, att 'kyrkan skulle blifva invärtes restituerad uti det skick och ordonance, hon tillförene hade, men utvärtes till *bättre anseende och drägeligare vidmakthållande något förändras från sin förra skepelse*'. Efter denna befallning synes arbetet hafva blifvit verkstäldt. Det 'bättre anseendet' i förening med nödig hänsyn till det 'drägeligare vidmakthållandet' uppfattades så enligt tidens smak, att hufvudtornens höga spiror ersattes af osmakliga lanterniner, den så kallade takryttaren försvann och alla sträfpelares småtorn antingen borttogos eller fingo i ett slags täckta skorstenar påminnelse om sin fordna tillvaro. Den 'förra skepelsen' har således icke blifvit '*något* förändrad', utan i högst väsentlig mån omskapad. Men all vidare beskrifning är här öfverflödig. Hurudan kyrkan för närvarande är, kan enhvar själf se och däraf äfven bedöma, om denna gestalt motsvarar våra förfäders härligt tänkta och med dryga uppoffringar under en fattig tid utförda storverk, och om det kan vara landet värdigt att forfarande låta denna helgedom förblifva en sådan stympad relik.»

Efter en kortfattad redogörelse för de åtgärder till kyrkans vidmakthållande, som därefter blivit med kännbara kostnader utförda, och för de betydande bristfälligheter, som nu inom kort måste avhjälpas, anföres därpå, att domkapitlet

»ansett sig böra genom den sakkunnigaste man, vårt land i denna gren af byggnadskonsten eger, låta uppgöra en hel och fullständig restaurationsplan. Det är denna plan med åtföljande ritningar och kostnadsförslag, som Domkapitlet härmed först och främst i underdånighet anhåller att få underställa Eders Kungl. Maj:ts nådiga pröfning och stadfästelse».

Domkapitlet hemställer vidare, att, då domkyrkans egen kassa och den med utgifter hårt betungade församlingen icke

voro i stånd att utan understöd bekosta företaget, Kungl. Maj:t måtte begära anslag av riksdagen. Till sist anför domkapitlet följande:

»Hvad beträffar självfva anslagsbeloppet och dess fördelning på vissa år, så tilltror sig Domkapitlet icke, i brist på nödig sakkännedom, att därom afgifva något bestämdt förslag. Klart är, att ett hastigt utförande af det stora företaget skulle erfordra ett större årligt anslag, än som rimligtvis kan äskas; men lika klart är ock, att ett i tiden långt utdraget arbete blifver alldeles för dyrt. Huru en lämplig medelväg må kunna hållas, torde Öfverintendentsämbetet bäst vara i tillfälle att föreslå. På det att för den närmaste framtiden endast ett någorlunda måttligt anslag måtte ifrågasättas, hade undertecknad, Ärkebiskop, hos arkitekten Zettervall anhållit, att han ville dela sin restaurationsplan i två fristående hälfter, den ena rörande kyrkans mest behöfliga yttre restauration, den andra rörande den inre; men härpå har han af skäl, som utan svårighet af hans medföljande förslag inhämtas, ej ansett sig kunna fästa tillräckligt afseende. Domkapitlet är dock fortfarande tveksamt, huruvida icke största delen af det som i den uppgjorda planen rör förändrade anordningar med kyrkans inre skulle kunna tillsvidare anstå, om blott under de närmast kommande åren hennes yttre blefve vederbörligen upphjelpt och återställdt. Är denna tveksamhet befogad, så torde ock möjligen den i kostnadsförslaget upptagna summan, 1156768 kronor kunna för narvarande nedsättas till omkring 700000 kronor att utgå med 100000 årligen. Äfven denna summa är visserligen ansenlig; men hon är likväl icke så stor som erfordras till byggande af en enda mils järnväg, och Domkapitlet vågar hoppas, att folkombud, som visat den vackraste beredvillighet att understödja allt hvad som länder till fäderneslandets både materiella och andliga förkofran, icke skola vägra denna skyldiga aktningsgärd till vidmakthållande af sin forntids dyrbaraste minnesvård.»

2. Överintendentsämbetets opposition.

Scholander och Grundström kontra Zettervall.


Scholander.


Grundström.

Under ecklesiastikdepartementets förmedling gick ärendet under de följande åren fram och tillbaka mellan domkapitlet och överintendentsämbetet och blev härunder diskuterat.

Det skedde i tre ronder, varunder domkapitlet sekunderades av arkitekten Zettervall och överintendentsämbetet av intendenten F. W. Scholander och den ovannämnde arkitekten C. Grundström.

Första ronden.

Domkapitlets skrivelse av den $^{30}/_{1}$ 1875 remitterades med omgående till Ö. I. Ä. och ämbetet svarar den $^{20}/_{7}$ 1875. Härvid åberopades av ämbetet som eget utlåtande ett av Scholander avgivet yttrande och förklarades tillika, att ämbetet ansåg en av Scholander bifogad skiss vara lämplig att tjäna till ledning vid uppgörande av nya ritningar och förslag. Skissen har icke kunnat återfinnas bland handlingarna, men den liknade antagligen en sedermera av Grundström utarbetad ritning. Scholanders yttrande (EDH.) hade följande lydelse:

»Vid återställande i tillbörligt skick af ett byggnadsverk sådant som det ifrågavarande, hvilket under tidens lopp lidit förstörelse genom vådeld och menniskohand, så att det dels synes ofullbordadt, dels vrängdt från de formdetaljer, som tillhörde den ursprungliga

planen och tiden för dennas utförande, kan val ske emellan två, betydligt skiljaktiga hufvudrigtningar.

Den ena fordrar att spåren af mellanliggande tidsskiften och hvad under dem skett för byggnadens underhåll skola så vidt möjligt är försvinna, och att den ursprungliga tanken med dess formutveckling åter upptages såsom rättesnöre för det, som vid förnyelsen afses och utföres, hvarigenom verket slutligen framstår, sådant det utgått från den förste mästaren eller varit af honom tillämnadt.

På den andra vägen sökes målet med mindre strängt förfarande mot lemningarne af sednare seklers tillsatser, och således med större aktning för alstren af deras olika vordna formlära, hvaraf följer, att det för sig värdefulla får qvarblifva såsom konsthistoriskt vitnesbörd om denna olikhets utveckling, och att endast det i ett eller annat afseende påtagligen vanställande och värdelösa skaffas undan eller utbytes mot stylenliga delar, hvilka äfven sättas till, der något ofullbordadt förekommer.

Båda de nämnda sätten hafva efter omständigheterna tillämpats vid återställandet af betydligare byggnader utomlands, särdeles kyrkor, hvilka, i mån af penningetillgång och modets vexlingar under förflutna dagar, blifvit mer eller mindre förstörda, och det har då i allmänhet icke ansetts rätt att sträcka förnyelsen utöfver den sednast anförda restaureringsmetoden. Och när annorlunda skett, har till grund för den genomgripande omdaningen stundom legat de ursprungliga ritningarne, hvilka på många ställen finnas behållna i kapitelarkiven, hvadan rigtigheten af det hårda förfarandet icke kunnat med nog kraftiga skäl bestridas, ehuru det bland allmänheten stämplats såsom våld och vandalism.

Det föreliggande projektet till Upsala domkyrkas återställande afser ej att söka en medelväg. De på 1700-talet och enligt då rådande ringaktning mot spetsbågsstylen gjorda reparationerne medelst ombyggande af tornens betäckning, taklister, inredningsdetaljer m. m. äro onekligen till största delen förkastliga och allt för mycket afvikande från nämnda styls skaplynne. Alla sådana tillsatser hafva följakteligen nödvändigtvis bordt föreslås till ändring. Midtskeppets alla sträfbågar, hvilka utgöra karakteristiska delar af det forna byggnadssättet, hafva borttagits och fordra återställelse; tvärskeppsgaflarne och deras hörnpelare behöfva stylenligare afslutning; fönstrens karm- och sirverk tarfvar förnyelse, sedan en del af fönsteröppningarnes murverk blifvit omgjordt och regleradt; hufvudskeppets sidopelare vester om tvärskeppet böra fullständiggöras enligt den gamla planformen; altardekorationen, som i sig sjelf storartad och prydligt genomförd allt för mycket omintetgör verkan af det ståtliga midtskeppets chorafslutning, måste borttagas, och för öfrigt äro en mängd andra, vid byggnadens underhåll och inred-

ningens bringande i ordning förenliga åtgärder af behofvet påkallade, hvaribland vattentakens omgörande och södra tornets murförstärkning, som bör kunna ske utan tornets rifning. Detta allt, i förening med restaurering af en mängd ornament och andra detaljer i huggen sten m. m. skulle göra arbetet med kyrkans ordnande, blott på medelväg, ganska dyrbart och omfattande. Utöfver det oundvikligen nödvändiga afser dock projektet att, med ledning af den storartadt anlagda planen och ännu för handen varande ganska rika och stylen angifvande skulpturdetaljer, utveckla byggnadens arkitektur så fullständigt som möjligt, och bringa denna till en rikedom i form, hvarigenom både i det yttre och invändigt blefve ett närmande till hvad anläggaren tänkt sig. I denna afsigt hafva ritningarne uppgjorts, och dessa visa, att författaren väl arbetat sig in i den nordfranska äldre spetsbågsstylens anda, samt att han vetat behandla ämnet med konstnärlig fantasi och känsla, hvarigenom han ock åstadkommit ett storartadt och i många fall anslående projekt.

Men detta har, såsom nyss är nämndt, skett utan hänsyn till möjligheten att anlita en medelväg, hvilken dock i fråga om Upsala domkyrka synes böra beträdas på grund af antagliga skäl. Det är nämligen väl troligt, att den franske byggmästaren från början uppgjort höjdritningarne i harmoni med den fullt utvecklade planen och enligt hvad brukligt var i hans hemland, hvadan ock det nu företedda återställelseförslaget möjligen kan hafva något tycke af det ursprungliga; men kommen till orten, der verket skulle utföras, och mötande alla de svårigheter, hvilka der yppades emot företagets fullbordan på tillämnadt sätt, måste det lemnas utom allt tvifvel, att han lät en högst betydlig indragning ske å den ornamentala utstyrseln; och då kyrkan icke blef färdig under Boneuille's styrande mästerskap, utan fick vidkännas allt flera förmedlingar till ett enkelt, de tillgängliga råämnena och arbetskrafterna, men ej planens prakt motsvarande yttre, må det vara fullt berättigadt att taga dessa, från forna dagar qvarvarande och för tillämpning ej omöjliga åtgöranden såsom ledning vid det nutiden ämnar verka till byggnadens iståndsättande.

Sant är väl att kyrkan derigenom blir vida mindre prydlig i detaljerne än hvad restaurationsprojektets författare afsett, men då de orneringar han tillämnat dels icke äro för klimatet lämpliga, dels ock icke bevisligen tillhöra den ursprungliga planen, vore ej skäl till deras fullbordan på föreslaget sätt. Sålunda kan, intill dess erfarenheten häruppe bevisat motsatsen, icke anses väl betänkt att utföra fialer, krabbor, bladverk, korsblommor, takräcken, vattenutkastare m. m. af beton, ej heller att på de stora tornspirorna af beklädt trä, fastsätta beslagna trä- eller i metall gjutna, skarpt utstående hörnorneringar och listverk, hvilka, liksom cementgodset

utsatta för de i Upsala betydliga temperatur-vexlingarne, skulle förorsaka oupphörliga, och outhärdligt besvärliga samt kostsamma reparationer. I förslaget hafva midtskeppshvalfvens sträfbågar blifvit dragna ut till yttermurarne och der försetts med erforderliga, ehuru något för grofva pinakler ofvan sträfpelarne. Detta utdragande är icke nödvändigt för hvalfvens bestånd, och inga spår lära finnas efter att en gång så varit, utan hafva sträfbågarnes yttre motstånd skjutit upp från murpelarne mellan sidogångarne och kapellen utanför dessa, en anordning som ehuru icke angifvande rigtigt organisk utveckling af konstruktionen — enär hvalfstöden synas uppskjuta utur ett intet motstånd gifvande, starkt lutande takplan — dock *kan* vid restaurationen åter användas, ehuru det måste befaras, att systemets fullföljande till den rätta slutpunkten, såsom förslaget angifver den, vore att föredraga. De i sammanhang härmed stående takräckena eller genombrutna bröstvärnen, med bakom dem tilltänkta gångbanor, kunna och böra undvikas, såsom i längden omöjliga att underhålla i ett nordligt klimat, der de medföra den beaktansvärda olägenheten att samla och qvarhålla snömassor på taken. Den projekterade flyttningen af de stora stödpelarne vid tornens yttre hörn är en våldsam åtgärd, som kan medföra nödvändigheten att rifva mer än eljest nödigt vore, och den är ej heller behöflig, derest icke ett restaureringsverk af det föreslagnas alltför ingripande omfattning kommer å bane. Tornens murverk är i detta beräknadt att höjas ungefär 30 fot och dessutom påmuras med höga gaflar, allt för att åstadkomma annan rikare arkitektur. Men härigenom har det proportionsvis ringa afståndet emellan tornen skenbarligen minskats till skada för mellanpartiet, hvars betydenhet dessutom skulle förringas genom den nyssnämnda utflyttningen af tornens stödpelare.

Till vinnande af bättre ljus och tillbörlig verkan såsom arkitektonisk detalj föreslås att höja det öfver vestra portalen befintliga rosettfönstret jemte gafveln, samt ändra orgel och orgelläktare, så att de blifva något sänkta och läktarens framsprång i kyrkan minskadt, hvaremot, och till bibehållande af rum för sångarkören, densammas plats skulle förlängas åt sidoskeppen. Alla dessa ändringar äro för kyrkan förmånliga, men den sistnämnda omständigheten ofördelaktig för kyrkomusik, då sådan ifrågakommer utöfver, hvad orgeln gifver. Vid behandlingen af murfälten mellan midtskeppets arkader och fönsterraden under takhvalfven har föreslagits nämnda fälts prydande med målning. Men denna blefve på så betydlig höjd, och i det jemförelsevis smala skeppet af så föga verkan, att arbetet näppeligen skulle löna mödan. Undersökas bör huruvida icke dessa murytor en gång varit antingen genombrutna eller ock prydda med blindarkaderne till det triforium, hvars utsida de visat i stora skeppet, och möjligt är att ifyllning här skett till murens stärkande

mot brytning, som kunnat befaras, då de höga hvalfvens sträfbågar borttogos. I alla fall vore blindarkader, hvilka bidraga till den perspektiviska rikedomens utveckling, här bättre än målning.

Det är nämndt att den närvarande altaruppsatsen icke, vid skeende restaurering af domkyrkan, kan bibehållas. Såsom motstycke till denna och exempel på hvilka uppoffringar ett genomgripande förnyelse- och rensningsarbete medför, må tjena nödvändigheten att till stylenhets åstadkommande borttaga den nuvarande predikstolen, hvilken, för sig betraktad, har stort konstvärde och i det hänseendet står långt öfver alla kyrkans primitiva skulpturdetaljer. Tvifvel kunna ock med skäl uppstå huruvida man har rätt att här förfara med sådan stränghet, då i oräkneliga spetsbågs och romanska kyrkor sådana lösa delar som prediko- och chorstolar, ehuru af annan styl än byggnadens, respekterats och fått bibehållas. Jag anser detta kunna med så mycket mer skäl tillämpas i Upsala, som kyrkans pånyttfödelse till stylenhet i alla fall icke kan sträckas till alla sidokapellen och de mångartade, väl synliga grafmonumenter, hvilka i dem äro uppstälda.

Rörande kostnadsberäkningen, har den icke kunnat annorledes än i runda summor ungefärligt upptagas, och dess kontrollerande är sålunda omöjligt, särdeles då det gäller en gammal byggnad, hvars tillstånd och förbättringsbehof kommer rätt i dagen, först då man börjar rifva i murarne. Säkert är dock att slutsumman, en million 156,768 kr. är låg i förhållande till de afsedda ändrings- och kompletteringsåtgärderne, i synnerhet som en del af dessa blifvit betydligt dyrbarare, då nämligen betongjutgodset utbytes mot huggen sten. Det kan sannolikare antagas, att nämnda summa i det närmaste erfordras för att åstadkomma ett genomgående, men mindre anspråksfullt ordnande af kyrkan, i hvilket dock ingår takens höjning; tornkröningens ändring; uppsättning af spiror å tornen; gafvelröstenas uppdragning; fullständig stöttning och ommurning af sydvestra tornet och vestra gafvelmuren, med rosacens uppflyttning och murens höjning; alla deraf i behof varande fönsters omgörande; inredningens förnyelse med pelarnes komplettering, blindtriforii anbringande, sedan sträfbågar med tillbehör af pinakler blifvit slagna; m. m. som till arbetets fullständiggörelse hörer. Till ådagaläggande af möjligheten att efter en mindre måttstock nå ett anständigt resultat, bilägges en esquisse, uppgjord af arkitekten Grundström, hvilken genom mätningar och detaljstudier under flera månaders vistande på stället, förvärfvat noga kännedom om kyrkans så väl konstruktiva tillstånd som formdetaljer och spår efter gjorda ändringar.

Beträffande arbetsordningen, som vore att följa i händelse af en restaurerings verkställighet, är gifvet, att ju mera arbetet kan på en gång bedrifvas, dess billigare blifver det hela. Men enär den

behöfliga, ansenliga summan då skulle förefalla allt för dryg, och det för statsverket vore mindre betungande att, i likhet med hvad i sådana fall vanligen och öfverallt sker, anslå ett visst årligt belopp, hvarutöfver ej må arbetas, bör detsamma kunna reservationsvis bestämmas till 100 à 125000 kr. Början borde ske med det besvärligaste och svåraste: tornens reparation och förseende med spiror; dernäst kyrktaken med gafvelröst; så sträfbågar med tillbehör; dernäst fönstren, hvilka för det stora antalets skull delas på vissa år, så att arbetet med huggning af deras karm- och sirverk, äfvensom av detaljer hörande till andra byggnadsdelar, bedrifves redan från första året. När torn och yttertak äro i ordning, kan, derest förhållanderna sådant medgifva, reparationen invändigt vidtaga, fackvis början, och följande med fönsterinsättningen, så att det inre är fullt färdigt innan den utvändiga afslutningen sker medelst reparation och fullständigande af portaler och hela nedre delen af kyrkan utvändigt.

Med afseende på det uppgjorda, i många delar förtjenstfulla restaureringsprojektet, och den i detsamma rådande sträfvan att vinna en fulländning, närmande sig till hvad Etienne de Bonneuil ville åstadkomma, må slutligen omnämnas, att derest ett sådant mål aktas vara det enda rätta, kan detta uppnås. Härtill fordras blott *att utverka Påfvens medgifvande till kopiering af de i vatikanens arkiv* troligen *än i dag förvarade originalritningarne till Upsala domkyrka*, hvilka jemte andra, af Petri stols forna innehafvare gillade, katolska kyrkoprojekt för Sverige och Norge, sågos af tre kända ryska arkitekter år 1849, och sedan dess vid åtskilliga tillfällen — sist förlidna året, på grosshandlaren J. Dicksons bekostnad — varit efterspanade, ehuru hittills förgäfves, då sökandet ej kunnat sträckas till rätta platsen: de svårtillgängliga påfliga arkiven.

Det granskade projektet kan i nuvarande skick icke förordas till antagande.

Stockholm den 16 Juli 1875.

F. W. Scholander.»

Ö. I. Ä:s utlåtande remitterades till domkapitlet den $^3/_{12}$ 1875. Sedan Zettervall fått tillfälle att inkomma med yttrande och förslag till vissa ändringar i det ursprungliga förslaget (projekt I), överlämnade domkapitlet handlingarna med bl. a. Zettervalls yttrande och nya förslag (pl. 11—12[1]), härnedan och i anförda handlingar kallat projekt II, till Kungl. Maj:t med en skrivelse av den 1 mars 1876, vari anfördes följande:

[1] Originalen finnas i domkyrkans arkiv.

»Lika litet som Domkapitlet i sin underdåniga skrifvelse den 30 Januari 1875 ansåg sig behörigt att uttala något omdöme om det Zettervallska förslagets konstvärde eller lämplighet i alla dess särskilda delar, lika litet anser det sig nu behörigt fälla någon dom öfver de olika meningar, som sedermera både officiellt och icke officiellt blifvit i den vigtiga byggnadsfrågan yttrade. Det hemställer blott, huruvida icke Eders Kungl. Maj:t täcktes underställa Öfverintendents Embetets förnyade granskning det betydligt förenklade alternativ, som på grund af samma Embetes anmärkningar nu är af Zettervall uppgjordt och hvilket synes äga ett afgjordt företräde framför det utkast, som förordadt åtföljer Embetets underdåniga utlåtande. Om nämnda utkast vågar Domkapitlet till och med, utan att bryta mot nyss antydda återhållsamhet, hysa den bestämda öfvertygelsen, att det, i verkligheten utfördt, skulle framkalla alla kommande tiders missbelåtenhet, enär hvarken den föreslagna anordningen med hänsyn till de två stora tornens påbyggnad eller den, som rör sträfpelare och spännbågar, torde kunna bestå profvet inför en allvarligare kritik. Sannolikt har det icke heller varit Öfverintendents Embetets mening att oförändradt godkänna detsamma; men är ett sådant antagande riktigt, huru skulle då efter dess ledning Domkapitlet hafva kunnat utan vidare låta ombesörja nya dyrbara ritningar med utsikt att få äfven dem underkända? För den redan framlagda planen med vidfogadt kostnadsförslag har domkyrkan fått vidkännas en kostnad af mer än 6000 kronor, och hennes tillgångar äro icke af den beskaffenhet, att de medgifva flera försök af samma slag. Med anledning häraf och då de i omförmälda utlåtande gjorda anmärkningar hufvudsakligen gällt den öfverdrifvet yppiga utstyrsel, som i den ursprungliga planen blifvit upptagen, men denna i Herr Zettervalls alternativ-förslag nu är rättad, tror sig Domkapitlet hafva giltiga skäl till ofvan sagda underdåniga hemställan innan andra åtgärder vidtagas för sakens bringande till ett nöjaktigt slut.»

Zettervalls bifogade yttrande (EDH.) hade följande lydelse:

»Herr Intendenten och Kommendören m. m. F. W. Scholander, som haft Kongl. Öfver Intendents Embetets uppdrag, att verkställa den närmare granskningen af mitt förslag till restauration af Upsala Domkyrka, har i Memorial af den 16 Juli 1875 till Embetet afgifvit sitt utlåtande öfver denna granskning och dervid mot nämnde förslag gjort åtskilliga anmärkningar, samt slutligen afstyrkt dess antagande. Granskaren har derjemte i nämnde Memorial föreslagit ett, enlig hans mening, rigtigare sätt för Domkyrkans restauration, och som ett förtydligande af denna sin mening, låtit en person.

som var mitt biträde vid kyrkans uppmätning (och en af dem, som biträdde mig vid restaurationsförslagets utarbetande), i eskiss uppgöra ett motförslag, hvilket istället förordas till antagande. Genom detta tillvägagående vill det synas, som min ytterligare inblandning i denna fråga vore onödiggjord. Då emellertid Domkapitlet icke desto mindre haft den godheten, att delgifva mig den intressenta handlingen och att deröfver begära mitt yttrande, sättes jag i tillfälle, att kunna ännu en gång ingripa. Att jag dervid söker rättfärdiga mina af granskaren klandrade åtgöranden, torde väl anses fullt berättigadt.

Memorialet börjar med att anvisa valet mellan två betydligt skiljaktiga hufvudrigtningar, som kunna beträdas vid återställandet af ett byggnadsverk sådant som Upsala Domkyrka. Den ena rigtningen är fullkomligt radikal; på den andra vägen åter »sökes målet med mindre strängt förfarande mot lemningarne af sednare seklers tillsatser och således *med större aktning för alstren af dess olika vordna formläror*, hvaraf följer att det för sig värdefulla får quarstå *såsom konsthistoriskt vitnesbörd om denna olikhets utveckling*, och att endast det i ett eller annat afseende *påtagligen vanställande och värdelösa* skaffas undan eller utbytes mot stylenliga delar, *hvilka äfven sättes till der något ofullbordat förekommer*». Båda dessa sätt hafva vid utlandets kyrkor blifvit använda, men »det har då i allmänhet icke ansetts rätt att sträcka förnyelsen öfver den sednast anförda restaurations metoden».

Utgående från denna ingress söker nu granskaren visa, att mitt förslag afser *»ej att söka en medelväg»*, hvilket väl med andra ord vill säga, ej att på den sednare, utan på den förra af honom omnämnde restaurationsvägarne åstadkomma en förnyelse, — hvilket också längre fram i utlåtandet tydligare uttalas.

För att nu kunna afgöra huru härmed rätteligen förhåller sig, torde vara lämpligt att först tillse, hvad min plan i sjelfva verket afser, att undanrödja eller ändra, och sedan hvad den afser, att tillsätta för den s. k. restaurationens fulländning.

1:o. De på 1700-talet gjorda förändringarna af tornens betäckningar, tak och taklister m. m. skulle försvinna. Dessa lemningar af ett sednare sekels tillsatser anser granskaren sjelf ej förtjena att quarstå.

2:o. De likaledes under ett sednare sekel tillkomna mursiraterna å tornens öfre delar, hvilka jag anser *»påtagligen vanställande och värdelösa»* för Upsala Domkyrka, skulle aflägsnas. Granskaren hyser den motsatta meningen och vill, enligt den förordade eskissen, hafva dem återstälde och vidare utvecklade.

3:o. Rosetten öfver vestra portalen har jag föreslagit att uppflytta, på det att den må komma till heders äfven för det inre,

trots det moderna kolossala orgelverket. Granskaren gillar denna åtgärd och adopterar den i ofvannämnde eskiss.

4:o. Tornens hörnsträfvor, hvilka icke kunna tillhöra den ursprungliga planen, och som jag anser både stil- och konstruktionsvidriga, har jag föreslagit att flytta så långt ut i hörnen, att de få ett konceptionsrigtigt förhållande till de öfriga tornsträfvorna och till planen i sin helhet. I förbindelse härmed är en mindre mellansträfva å hvarje torn föreslagen. Denna anordning ogillas af granskaren, som istället, enligt den förordade eskissen, vill förändra deras såväl som de öfriga tornsträfvornas utsprång och form, så att öfre tredjedelen af deras höjd får en fialartad, med nicher försedd, slutanordning. Mitt på grund af konstruktiva och konceptionela skäl grundade förslag torde icke vara ett strängare förfarande mot dessa lemningar af sednare seklers tillsatser, än det som i den förordade eskissen föreslås; ty om också sträfvorna här få quarstå, så stå de dock icke längre såsom något »historiskt vittnesbörd» om sin tids formlära.

5:o. En mindre förändring af sakristians nordöstra hörn har jag föreslagit, dels för åstadkommandet af en behöflig trappa upp till rummet öfver sakristian, dels för ernåendet af en passande, nu felande hörnafslutning. Mot denna anordning har ingen anmärkning blifvit gjord.

Detta är nu allt, hvad jag till undanrödjning eller ändring i det yttre föreslagit, och det *endast* på grund deraf, att jag ansett dessa delar i mer än ett afseende »*vanställande och värdelösa*». Deremot har jag med största aktning bibehållit *allt*, som med ringaste rätt kan hänföras under benämningen »*konsthistoriskt* vitnesbörd» — exempelvis norra och vestra portalerna. Murmästaresiraterna å tornens öfre delar kunna skäligen icke hänföras dit, och att granskaren sjelf ej hyser någon aktning för tornsträfvornas konsthistoriska betydelse är nyss anmärkt.

Låtom oss nu se, hvad jag tillsatt för det yttres fullständigande: Granskaren säger, att mitt förslag *utöfver* det oundvikligen nödvändiga afser, »att, med ledning af den storartadt anlagda planen och ännu för handen varande ganska rika och *stylen angifvande skulpturdetaljer*, utveckla byggnadens arkitektur så fullständigt som möjligt, och bringa denna *till en rikedom i form*, hvarigenom både i det yttre och invändigt blefve ett närmande till hvad anläggaren tänkt sig». I mitt förslagsbetänkande har jag uttryckligen förklarat, att detta icke varit eller kunnat vara min afsigt, utan att jag endast sökt åstadkomma stilfullhet och monumental hållning, samt möjligaste harmoniska öfverensstämmelse mellan delarne. Och hvar och en, som känner, något så när, den nordfranska gothikens kathedral arkitektur och dess detaljutveckling, ser genast af mina ritningar, att här endast varit fråga om ett totaluttryck. Se vi på hvarje

serskild del för sig, så finna vi också genast, att ingen af dem till rikedom i form motsvarar, hvarken hvad de »*ännu för handen varande ganska rika och stylen angifvande* skulpturdetaljerna» i Domkyrkan, eller hvad detaljbildningen i de med henne analoga nordfranska kathedralerna otvetydigt fordra. — Fönstrens staf- och sirverk hafva icke kunnat göras serdeles enklare än de i behåll varande originalfönstren i koret, och granskaren tyckes heller icke vilja hafva *dessa delar* af kyrkan enklare. Sträfpelarne, hvaraf de kring koret erhållit en obetydlig förändring vid midtfacen — en förändring såsom varande blott en smakafär äfven kan undvikas — hafva alla blifvit krönta med fialer, dock af enklaste slag, hvars små spiror äro så glest som möjligt besatta med för stilen karakteristiska s. k. krabbor. Från dessa fialer utgå nu de enkla, men systematiskt konstruerade spännbågarne. Gå vi nu till de franska förebilderna, hvilken stor skillnad finna vi ej? Fialerna äro här baldakinartadt konstruerade, antingen med små kapitelprydde kolonner i hörnen som uppbära bågfält, eller med rika staf- och sirverk, stundom alldeles öppna och prydde med statyer. Deras ofta med stafverk försedde spiror äro tätt besatte med rikt formade krabbor och öfverst krönte med en präktig korsblomma. Spännbågarne finna vi försedde med rika, stundom ornamenterade listverk, och inunder sirade med de inre hvalfribbornas rika profileringar. Wid midtskeppets takfot äro spännbågarne vanligen krönte med fialer, liknande sträfpelarnes här ofvan beskrifne, och, ifall bågarne äro som här i tvenne hvalfslag, återkomma fialerna ytterligare på midten. Så väl vid sidoskeppens som midtskeppets takfot finna vi alltid mellan sträfvorna de ornamentalt behandlade gallerverken eller takbröstvärnen. — Sådant är det betydelsefulla spännbågssystemet hos förebilderna, och en liknande rik utstyrsel hade utan tvifvel Mäster Etienne tänkt sig, hvarom också de för handen varande rika och stilen angifvande detaljerna bära vittne. — Och detta sannolikt äfven utan afseende derpå, att han för de släta murytorna var hänvisad till tegel istället för huggen sten. Men att jag skulle upptaga denna hans tanke, har aldrig kunnat falla mig in, utan är det just en *medelväg* jag valt, der hvarje enskildhet endast *medelmåttigt* blifvit sirad enligt stilens fordringar.

Om man nu på denna medelväg skulle, genom ett systematiskt ordnande af de så beskaffade enskildheterna, kunna *tillnärmelsevis* nå urtypen, så vore väl deruti ingenting att klandra, äfven om man, i brist »*af de i Vatikanens Arkiv* troligen *än i dag förvarade originalritningarne*», icke skulle kunna bevisa, att de använda orneringarne »tillhöra den ursprungliga planen».

De öfriga tillsatserna i mitt förslags yttre äro tornens omgestaltning och påbyggande samt förseende med spiror; gafvelröstenas tillsättande; transepternas småtorn ofvanpå dess sträfvor; de nya

vattentaken samt takryttaren. Alla dessa delar äro efter bästa förmåga systematiskt behandlade och i noggran öfverensstämmelse med det förut omnämnda; följaktligen *äfven de* — hvilket hvarje sakkunnig genast ser — i sin dekorativa utstyrsel endast svagt erinrande om förebildernas formrikedom.

Låtom oss nu som hastigast kasta en blick på det förordade motförslaget. Ofvanför har blifvit omnämnt de förändringar sträfpelarne skulle undergå, att tornens mursirater skulle bibehållas och vidare utvecklas, samt att gavelrosetten skulle uppflyttas enligt mitt förslag. Widare skulle tornen å alla sidor förses med gafvelrösten mellan små hörntorn, och midtskeppsgafveln återställas med sina putsade nichfördjupningar.

Allt detta, som har sin förklaringsgrund i det befintliga, må nu vara, men så komma de föreslagna tornspirorna med ytterligare gaflar och ytterligare små hörntorn, och dessa tornspiror ofvanpå dessa tornmurar förefalla mycket oförklarliga; ity det råder en fullkomligt olika stilhållning dem emellan, och dertill fullständig brist på organiskt sammanhang. — Med den behandling som tornmurarne i eskissen erhållit, torde spirornas form rätteligen böra vara ytterst enkel och utan alla konstlade tillsatser. Sådane de nu föreslås passa de, enligt mitt förmenande, föga bättre än de äldre renaissancespirorna af de Besche, hvilka dock hade den förtjensten, att på ett mera sammanhängande sätt uppspira från tornplintarne. Gå vi nu till södra Fasaden, se vi till en början portalen och stora fönstret i transeptet restaurerade ungefär så som jag föreslagit. De grofva hörnsträfvorna äro äfven afslutade på enahanda sätt som i mitt förslag, ehuru de små tornen ofvanpå gjorts något lägre och enklare. En gafvel är uppdragen dem emellan, behandlad i samma maner som tornen och de på dem uppsatta gaflarne. Ehuru tornen säkerligen aldrig haft sådana gaflar kunna de dock der lidas på grund af den lika råa underbyggnaden, men en annan fråga är, om en så beskaffad gafvel icke kommer att taga sig alltför tarflig ut strax ofvanpå och, så att säga, i förbindelse med kyrkans elegantaste partier — det så praktfullt blifvande stora fönstret och den ännu präktigare portalen derunder. Lika tarfligt kommer detta missförhållande att göra sig gällande å motsatta sidan, der den så fulländadt sirliga rosetten motsvarar det stora fönstret å denna sida. Wisserligen kan det invändas, att sådane gaflar här förut funnits, hvilket synes på den bekanta perspektiven från 1600-talet, men dessa gaflar äro, som stilhållningen angifver, icke äldre än tornsiraterna, och hafva troligen icke funnits der sedan branden 1702, hvadan det torde vara både rigtigare och vittnande om mera stilkänsla, att vid dessa gaflars återuppförande använda former af lika ädel, eller åtminstone tillnärmelsevis lika ädel, natur som de strax intill varande primitiva delarne ega. Midtskeppstaket har blifvit

höjt i likhet med hvad mitt förslag afser, och en s. k. takryttare uppsatt i korspunkten. Denna takryttare passar väl tillsamman med de i eskissen föreslagne tornspirorna. Återstå nu att se huru sträfpelare och spännbågar blifvit behandlade. De förra, som ännu (i verkligheten) äro lika höga som sidoskeppsmurarne, hafva blifvit förkortade och försedde dels med luttak, dels med sadeltak och små rösten. Korsträfvorna hafva fått denna sednare anordning, jemte nichfördjupningar i sina öfre afdelningar — tydligen för åstadkommande af något slags sammanhang mellan dessa primitiva delar och de yngre, nu för öfrigt moderniserade, tornen jemte de föreslagna (med dem öfverensstämmande) gafvelröstena å transepterne. Sträfpelarne, på detta sätt afslutade, hafva följaktligen icke fått någonting med spännbågarne att skaffa. Dessa, föraktande sin naturliga utgångspunkt, krypa istället naivt ut midt igenom sidoskeppens vattentak, precis på samma sätt som de gjorde under 17:de seklet — en anordning hvars motstycke arkitekturhistorien, mig veterligen icke eger att uppvisa.

Detta är nu hvad de förordade eskisserna afser, beträffande det yttre »*återställandet*», och som skall ådagalägga »*möjligheten, att efter en mindre måttstock nå ett anständigt resultat*». Jag öfverlemnar åt andra att afgöra, huruvida detta så kallade *anständiga resultat* från konsthistorisk synpunkt sett, verkligen lönar mödan att eftersträfva.

Beträffande det inre så äro skiljaktigheterna emellan mitt förslag och motförslaget få och jemförelsevis mindre betydliga. Eskissen upptager min föreslagna förändring med orgeln och orgelläktaren, min förhall derunder, mitt undanrödjande af altardekorationen och de moderna läktarne i Transepten, samt mitt arrangement för anbringandet af dubbeldörrar. — Slutligen upptager eskissen äfven mitt förslag att göra pelarne vester om Tvärskeppet lika med de öster derom varande ursprungliga pelarne. Deremot afser eskissen den Tessinska predikstolens bibehållande, hvilken jag i mitt förslag aflägsnat, samt blindnichers upptagande i de nu släta murfälten mellan midtskeppsarkaderna och fönsterraden, hvilka murfält jag velat pryda med målning. Hvad den förra vidkommer, så må den gerna för mig stå qvar, ehuru jag är viss på, att den med sin bullrande barockutstyrsel, skall störa harmonien i det mäktiga perspektivet. I Tyskland eller England, der man förstår att restaurera medeltids monumenten, skulle en sådan predikstol — med djup aktning för dess stora konstvärde — säkerligen blifvit undanflyttad, t. ex. till ett sidokapell. I Frankrike åter skulle man möjligen låta både den och Altardekorationen stå quar och istället kanske »restaurera» kyrkan i öfverensstämmelse dermed. Angående murfältens förseende med blindnicher så torde den saken böra något närmare skärskådas. Dessa fält hafva aldrig haft eller kunnat hafva en så-

dan utstyrsel, utan hafva från början varit afsedde för — och säkerligen också haft — målningar. De runda fönstergluggarna äro ljusöppningar för sidoskeppens vindar. Öfver sidoskeppens arkader till kapellen äro också stora murfält med dylika runda öppningar uti för kapellvindarnes belysning, ock stora nakna murfält finnas äfven i Transepterna. Alla dessa fält kunna ursprungligen hafva varit dekorerade med mer eller mindre enkla målningar, men aldrig med något slags dekorativt murverk, hvaraf spår heller icke kan uppletas. I en göthisk kyrka med Triforier måste, enligt regeln, midtskeppets fönster, antingen helt och hållet eller med tillhjelp af blindarkader på sidorna, kunna utfylla sköldmurarne, och dess stafverk måste sedan nedåt systematiskt kunna fortsättas, för att bilda triforierna i organisk förbindelse med fönstren. Men då i Upsala Domkyrka så icke är anordnadt, kan det heller icke blifva tal om några triforier, hvilket de föreslagna nicherna skulle föreställa. Dessa blindnicher äro för resten föga annat än ett upprepande af hvad som i det yttre blifvit gjordt å tornen och transeptgaflarne. De stå heller icke i något som helst sammanhang med fönstren uppöfver, och verka sannerligen icke som triforier, utan bidraga endast till att söndertrasa intérieuren. Dertill kommer den ledsamma omständigheten, att de torde vara rätt besvärliga att åstadkomma, alldenstund de måste antingen mejslas ut ur muren eller ock åvägabringas genom murens delvisa rifning och ommurning; båda sätten rätt beaktansvärda med hänsyn till midtskeppshvalfven.

Sedan nu de båda förslagen, från min ståndpunkt sedde, blifvit skärskådade, återstår att bemöta en del special anmärkningar, som hittills hafva blifvit antingen flygtigt eller alls icke vidrörde. Granskaren klandrar mitt förslag att använda beton, och påstår, att erfarenheten ännu ej visat, att detta material kan emotstå temperaturförändringarne. Jag vågar påstå, att granskaren tager fel deruti, ty beton är just vår praktiska tids material och användes företrädesvis just der andra materialiers godhet ej anses tillräcklig. Exempelvis får jag nämna, att hamnmurarna i Helsinborg äro af detta material, och de äro mångårigt pröfvade af is och vågor. Sjelf eger jag utanför mina fönster en af svensk cement förfärdigad fontän, hvars vattenfyllda skålar och basin i detta ögonblick äro bottenfrusne — och det hafva de många gånger förut varit — utan att materialet deraf på minsta vis lidit. Af cement gjutne ornamentala delar äro betydligt starkare än sådana af den bästa sandsten och blifva med tiden t. o. m. hårdare än granit. Detta kan numera bestyrkas af hundratals fackmän innom landet. — Likaledes klandras, af enahanda skäl, mitt förslag att utföra tornspirornas »skarpt utstående hörnorneringar och listverk» af gjuten metall.

Härvid torde vara tillräckligt att erinra om de, sannolikt *öfverallt* af »beklädt trä» (eftersom beton icke duger och sandsten för

alla småspirorna och dess bekröningar väl ej kan ifrågakomma) beräknade, små och stora tornspiror i det rekommenderade motförslaget, och dervid göra den oskyldiga frågan: *hvaraf* skola då dessa spirors, äfvensom alla röstenas, också skarpt utstående lister, samt dess *148* större och mindre korsblommor eller spetsprydnader göras? Svaret blifver utan tvifvel äfven här, att de skola blifva af »beslaget trä» *eller af* »*metall gjutne*». Mitt förslag upptager visserligen 207 större och mindre sådane påfästade metallornamenter, men kunna granskarens 148 trottsa temperaturförändringarne i Upsala, så måste väl också mina 207 kunna göra detsamma.

Angående spännbågarne säger granskaren, att de blifvit försedde med »något för grofva pinakler ofvan sträfpelarne». Denna anmärkning grundar sig sannolikt endast på granskarens smak. Enligt min smak stå de i godt förhållande både till de grofva sträfvorna och till spännbågarne. Hvad det beträffar, att — som granskaren anmärker — icke några spår lärer finnas, som visa att spännbågarne fordom varit »dragne ut till yttermurarne», så får jag erinra derom, att det lika litet finnes några spår, som visa, att de ursprungligen *endast* varit dragne »från murpelarne mellan sidogångarne och kapellen». — Anmärkningen mot takens bröstvärn synes rigtig nog, ity att de onäkligen »samla och quarhålla snömassor på taken»; men detta gör ju också hvarje attique eller fotränna, som dock allmänt begagnas såväl i Upsala som Stockholm. På sednare stället är för rästen balustraden kring taken ingen ovanlighet. Med det oförgängliga material hvaraf de föreslagna bröstvärnen äro beräknade att utföras, torde det betyda föga om snö hopas der bakom eller ej. De äro mer än tillräckligt starka för att motstå snömassorna, och när snön smälter så samlas vattnet i takrännorna, hvars konstruktion naturligtvis måste vara sådan, att *de* kunna trottsa den starkaste temperaturförändring. Med anledning af min i förening med tornsträfvornas ändring föreslagna påmurning af tornen, säger granskaren, att »härigenom har det proportionsvis ringa afståndet mellan dem» (tornen) »skenbarligen minskats till skada för mellanpartiet, hvars betydenhet dessutom skulle förringas genom den nyssnämnda utflyttningen af tornens stödjepelare». Denna anmärkning torde försvinna, då vi erinra oss, att vid de göthiska kathedralerna det ingalunda är mellanpartiet i fasaden, som har sig ålagt att spela en hufvudrol. Dertill får jag fästa uppmärksamheten vid det förhållandet, att hos en mängd kathedraler tornen stå lika tätt eller ännu tätare än här, och jag vill dervid endast erinra om den mest fulländade af alla, Kölnerdômen, der mellanpartiet ej är fullt hälften så bredt som något af tornen, dess sträfpelare oberäknade. Beträffande den föreslagna målningsdekorationen å murfälten under midtskeppsfönstren, så menar granskaren, att den kommer att sitta så högt i det smala skeppet, att

den icke lönar mödan. Det må tillåtas mig erinra, att det skälet icke hindrat, att en mängd Kathedraler verkligen erhållit de dyrbaraste freskomålerier, för att icke tala om mosaiker, så högt och ännu högre upp, i jemförelsevis lika smala skepp; men saken är den, att dessa målningar ej nödvändigt skola ses från midtskeppet, utan snarare från sidoskeppen, der afståndet blifver tillräckligt stort och fullt passande för åskådandet af de framstälda scenerna. Dessa målerier har jag för rästen icke tänkt mig som dyrbara fresker, utan som lätta, på medeltidsvis utförda, väggmålningar i dämpade färger, så att de harmoniskt sammanhänga med murarnes och pelarnes quaderlikt ordnade färgliniedekoration och hvalvens mera ornamentalt behandlade färgutsmyckning. — Till sist gör granskaren anmärkning mot mitt approximativa kostnadsförslag. Men alldenstund de upptagne summorna grunda sig på verkliga beräkningar, vid hvilka jag af flera sakkunnige fackmän varit biträdd, — och sjelf eger jag väl också någon erfarenhet, om hvad dylika restaurationsarbeten kosta — torde det böra fästas åtminstone lika mycket förtroende till mitt ord i denna fråga som till granskarens, hvars anmärkning — enligt eget medgifvande — icke grundar sig på någon gjord kontrollering, utan blott på ett antagande, hvilket utan vidare skall tagas för »*säkert*».

Mitt bemötande af de gjorda anmärkningarne är nu afslutadt. Jag har sökt visa, att mitt förslag icke är öfverdrifvet, utan helt enkelt är en *medelväg*. Allting är likväl relativt och ordet medelväg är ett mycket töjbart ord. Granskaren kallar sitt motförslag ett återställande på medelväg, och säkert hafva förändringarne på 1600-talet, så väl som den förändring hvari kyrkan nu befinner sig, på sin tid också betecknats såsom »*återställanden*» på medelväg; ehuru dessa sednare hufvudsakligast varit dikterade af det då rådande modet, under det att granskarens medelväg dikteras i första rummet — såsom det vill synas — af rädsla för kostnaden och rädsla för klimatet. Den *rätta* medelvägen torde väl ändå vara den, som, med iakttagande af all nödig soliditet i material och konstruktion, i främsta rummet utgår från *hufvudsaken, nemligen sjelva monumentet* och först i andra rummet sätter kostnadsfrågan. Efter bästa förmåga har jag sökt åstadkomma mitt förslag på en *medelväg med denna utgångspunkt* och tror fortfarande att de gjorda anmärkningarne i de flesta fall äro obefogade. Icke desto mindre har jag, med tanken fästad på några af de anmärkningar, som för *allmänheten* måste synas mer eller mindre berättigade, sökt att göra sådane förenklingar i det yttre, som — visserligen beröfvande *det* den genuina prägel, jag sökt nedlägga deruti — utan ett allt för stort försyndande mot monumentets väsende, kan leda till minskning i restaurationskostnaden. En här bifogad eskiss i 2:ne blad

visar huru långt i ytterligare enkelhet jag vågar gå. Tornen äro här betydligt lägre och af en ännu enklare arkitektur; takens bröstvärn äro borta; likaså de för stilen icke mindre karakteristiska krabborna.

Lund den 11 Februari 1876.

Helgo Zettervall.»

Andra ronden.

För andra gången gingo handlingarna den $^{13}/_{6}$ 1876 till Ö. I. Ä., som avlät nytt utlåtande den 24 juli 1877 (EDH.). Här ligger bland handlingarna i riksarkivet ett av Grundström till Ö. I. Ä. ingivet memorial av den $^{17}/_{6}$ 1876.

Ö. I. Ä. utlät sig som följer:

»Sedan Öfverintendentsembetet enligt nådig befallning granskat ett från Upsala Domkapitel inkommet projekt jemte kostnadsförslag till domkyrkans restaurering, och emot de företedda ritningarne framställts åtskilliga anmärkningar riktade hufvudsakligen emot den i ett nordligt klimat föga lämpliga, föreslagna detaljrikedomen i fasaderne m. m. har genom nådig remiss ett alternativprojekt, i nämnda hänseende förenkladt, blifvit till Embetets granskning remitteradt; och får Embetet rörande så väl detta sistnämnda förslag, som hela denna restaureringsfråga i underdånighet anföra följande:

Kyrkan har, såsom allmänt bekant är, icke blifvit medelst oafbrutet arbete uppförd enligt den ursprungliga planen, utan har denna under långsamt verkställande undergått högst betydliga ändringar, så att byggnadens både planformer vester ut och densammas yttre säkerligen icke gjorts i öfverensstämmelse med hvad tillämnadt var. Planen har i sin helhet fransk karakter, men det yttre har erhållit det i svenska medeltidskyrkor vanliga nordtyska formuttrycket, alstradt genom tegelkonstruktion och alls icke motsvarande den konstmässighet, som råder i planänläggningen.

Vid återställandet af byggnaden, och dennas befriande från de på 1700-talet gjorda opassande tillsatserna af tornbetäckning, listverk, karmverk i fönstren m. m. erbjuda sig således olika vägar att beträda, nemligen fullföljande af den styl man med anledning af planen och invändiga detaljer har rätt att föreställa sig såsom börande råda i det yttre, eller ock att, med antagande såsom berättigadt att *icke* göra af byggnaden hvad densamma aldrig varit, hålla sig vid det formuttryck, som under utförandet blifvit åt den samma gifvet, och sålunda häfda den historiska sanningen.

Författaren till de båda gjorda förslagen har icke ansett rätt vara att beträda den sistnämnda vägen utan sökt att följa franska

mönster i de ritningar han åstadkommit. Men då det hela härigenom fått ett genomgående drag af föga sammanhang, har Embetet ansett nödvändigt att innan beslut fattas om en sådan eller likartad kyrkans omklädnad, för denna vinna stöd och försvar genom anskaffande af kopior efter de första originalritningarne, hvilka förvarade i Vatikanens arkiv i Rom, uppgifvits hafva blifvit sedda der, af arkitekter, år 1848.

Detta mål, som sökts vid åtskilliga tillfällen och sist genom framlidna Enkedrottningen Josefinas bemedling, har ej förr än detta år måst anses oupphinneligt, sedan från kardinal Visconti, som haft påfligt uppdrag att i detta ärende gå svenska beskickningen i Rom tillhanda, förklarats omöjligt, att i de vidlyftiga och urgamla arkivens ej ordnade gömmor framleta de efterfrågade ritningarne. Sedan sålunda den bestämda anvisning, som genom dylika urkunder skulle hafva vunnits, icke mer är att påräkna till stöd för åtgörandena vid Upsala domkyrka, äro dessa hemfallna åt olika meningars strid; och då förhållandena berättiga till skilda åsigter, synes det Embetet vara tillbörligt att dessa ock få göra sig gällande emot hvarandra, att jemförelse sålunda må kunna anställas, samt det på bästa skäl grundade förslaget slutligen varda till utförande antaget.

På grund häraf kunna de hittills gjorda projekten icke förordas annorledes än såsom anvisande till hvad belopp den högsta kostnaden för ett restaureringsarbete bör anslås, hvarvid dock får anmärkas att motförslag kunna framkomma, enligt Embetets mening fullt antagliga och måhända bättre genomtänkta än de föreliggande, och dock ej på långt när uppgående till samma höga kostnad. I alla hänseenden torde det vara nödvändigt att betrakta den uppgifna summan 800,000 kronor à 1,000,000, såsom i hög grad elastisk *under* beloppet, ty detta beror uppå till hvad grad rensning från det ej stylenliga uti kyrkans interiör skall ega rum. Under den förutsättning, hvarifrån de synliga projektens författare utgått eller att söka åstadkomma en fullt utvecklad fransk spetsbågskyrka från 1200-talet böra alla modernare delar såsom predikstol, altare, dyrbara monument, m. m. försvinna; men denna åsigts tillämpning och det rätta i ett sådant förfarande medföra betänkligheter af allvarsam art, och både Frankrike, Belgien och Tyskland hafva i den vägen högt varnande och ej efterföljansvärda exempel att uppvisa.

För en lösning på lämpligaste sätt af förevarande fråga vågar Öfverintendentsembetet underdånigst föreslå att allmän täflan anställes emellan Svenske arkitekter. Dervid behöfver ej fordras att fullständiga tidsödande och dyrbara stora ritningar göras, utan kan ämnets behandling i hufvudsak ske genom utkast i mindre dock ej allt för liten skala. Denna täflan torde fordra en tid af sex månader och, till ett första och ett andra pris, jemte möjligen behöfliga mätningskostnader å den nuvarande byggnaden, ett belopp af

5,000 kronor. Täflingens bedömande kunde lämpligtvis ske genom arkitekter inom Embetet och medlemmar af konsistorium och domkyrkoråd i Upsala.

I följd af företagets nämnda elasticitet, är det möjligt att fastställa den summa inom hvilken arbetenas kostnad måste stanna, och om denna anslås till 800,000 kronor, torde likafullt ett tillfredsställande resultat dermed vinnas.

De remitterade handlingarne och ritningarne återställas i underdånighet. Stockholm den 24 Juli 1877.

Efter nådigste förordnande:

F. W. Scholander.

Aug. Ekmarck.»

Grundström anförde i sitt memorial till en början:

»Då jag af Högvördiga Domkapitlets i Upsala utlåtande af den 1/3 1876 rörande en af mig upprättad eskiss till Uppsala domkyrkas återställande funnit, att samma eskiss, efter granskning af hr Arkitekten H. Zettervall, blifvit af Domkapitlet underställd Kungl. Öfverint. Embetets pröfning; vill jag för att bemöta en del i ofvannämnda granskning förekommande punkter, vördsamt inkomma med följande anmärkningar, dervid först erinrande om, att den eskiss, som jag under våren 1875 utarbetade, icke af mig var afsedd att åtfölja Kungl. Öfv. int. Embetets utlåtande öfver det från Upsala domkapitel inkomna, af arkitekten Zettervall gjorda ombyggnadsförslaget». Därefter citerade Grundström vissa punkter ur Zettervalls ovan anförda yttrande av den 11/2 1876 och fogade till dessa punkter sina anmärkningar. De huvudsakligaste anmärkningarna hava denna lydelse:

1. Mot uppgiften, att Scholander låtit en person, som biträdt Zettervall vid utarbetandet af hans restaureringsförslag, i en eskiss uppgöra ett motförslag, anmärker Grundström följande: »Jag har icke blifvit anmodad om att göra någon eskiss till kyrkans återställande och jag har lika så litet låtit mig påverkas af någon vid dess uppgörande. Af det perspektiviska utkastet, som medföljer eskissen, synes, att detta tillkom redan 1873, således innan Arkitekten Zettervall upprättat sitt ombyggnadsförslag; vidare synes att samma utkast på det nogaste blifvit följdt vid utarbetandet af de geometriska ritningarna, till hvilka alltså icke något material hemtats från nämnda förslag.» — 2. Mot yttranden om den baltiska ytorneringen anmärkes: »tornen

hafva aldrig haft några andra mursirater än de nu befintliga, hvilka väl icke böra förkastas, derföre att de ej stämma öfverens med ett förslag, som synes vara uppgjordt enligt den åsigt, att ett på historisk grund uppvuxet byggnadsverk bör vid återställandet tvingas in i en stil, hvari endast några få af dess detaljpartier från början varit utförda, och hvari man icke har ett enda exempel på, att något byggnadsverk från samma tid i hela norra Europa varit utfördt. Det använda materialet, teglet, har gifvit kyrkans yttre en enkel och allvarlig hållning och lagt ett bestämdt hinder i vägen för dess rika utsirande i den nord-franska-gotiska stil, hvilken här endast framträder i plananläggningen och, som sagdt i några få utvändiga, i huggen sten arbetade partier, hvarest hela den dekorativa prakten synes blifvit samlad». — 3. Om tornens hörnsträfvor anför Grundström: »Liknande exempel på hörnsträfvornas ställning kunna iakttagas bl. a. å dômen i Roskilde, hvilken, i likhet med en mängd nord-tyska och danska tegelkyrkor från samma tid, företer torn med allvarliga, väldiga massor, hos hvilka icke någon småaktig, torrt systematiserande artikulation fått förtaga det intryck af storhet och enkelhet de ingifva. Flyttningen af tornsträfvorna medför dessutom den olägenheten att, utom det tornen måste från grunden ombyggas, det emellan dem framspringande midtskeppet i vestra fasaden förlorar sin valör och kommer att trängas tillbaka af de genom hörnsträfvornas utflyttning och uppdragande oproportionerligt breda tornen.» — 4. Mot Zettervalls ord, att han med största aktning bibehållit allt, som kan hänföras under benämningen historiskt vittnesbörd yttrar Grundström: »Tornens gallerier och rosettband, triforierna (f. n. representerade af runda muröppningar, hvilka enligt arkitekten Zettervalls förslag skulle helt enkelt igenmuras och målas öfver), gaflarnas utsirningar med nischer, slutligen kyrkans hela både ut- och invändiga arkitektur — skulle ej allt detta med något slags skäl kunna hänföras under benämningen 'konsthistoriskt vittnesbörd'?» — 5. Om sträfsystemet anmärkes: »Kyrkans långhus är treskeppigt med sträfpelare, till större delen bildade af sidokapellens skiljemurar. I den ursprungliga planen torde väl ej hafva ingått att leda horisontalförskjutningen från midtskeppets hvalfgördlar till den yttersta och följaktligen svagaste punkten af sträfpelaren eller att öfver sträfpelarens längdsträckning (i plan) slå en sträfbåge — detta skulle ju varit likaså 'kon-

struktionsvidrigt' som onyttigt — utan hvalfskjutningen leddes, såsom naturligt var, till sträfpelarens närmaste och starkaste del, hvilket ännu kan ses af *alla* afbildningar af Uppsala domkyrka, som förekomma hos åtskilliga äldre författare och i en del samlingar i biblioteker och arkiver.» — 6. Zettervalls uppgift, att mittskeppstaket höjts enligt hans förslag, rättas sålunda: »Bör vara: i enlighet med de spår af det gamla takfallet, som ännu synas å murarna emellan tornen — och hvarå jag gjort arkitekten Zettervall uppmärksam». — 7. Zettervalls mening, att beträffande det inre skiljaktigheterna mellan förslagen äro mindre betydliga, bestrides sålunda: »Alldeles icke. Exempelvis må nämnas såsom en hufvudskiljaktighet anordningen af triforierna, hvilka i min eskiss äro bibehållna och gestaltade såsom de i dômen i Dijon (Ungewitter). Arkitekten Zettervalls förslag visar i stället för triforier ett bredt band af målningar, som går rundt om kyrkan och på ett icke stilenligt sätt förtager effekten af hela den invändiga vertikala artikulationen.» Grundström nämner sina källor: Eenberg, Salvius, Silfverstolpes historiska arkiv, Busser, Frediani, Puffendorf, E. G. Schram, Schröder, Schefferus samt Gyllenborgska samlingen och Riksarkivet. Till sist anhåller han »att Ö. I. Ä., som upptagit och förordat hans eskiss, äfven till handlingarna måtte bifoga denna hans försvarsskrift»; han uttalar sin övertygelse, att vederbörande därigenom skulle i restaurationsfrågan närmare ansluta sig till en åsikt angående dess verkställande, som han (Grundström) »har gemensam» — han tror sig kunnna säga — »med alla byggkonstnärer, som *känna* Upsala domkyrka och dess byggnadshistoria». »Köpenhamn den $^{15}/_{7}$ 1876. C. Grundström, E. o. arkitekt i Kungl. Öfverintendents Embetet».

Handlingarna med Ö. I. Ä:s utlåtande remitterades till domkapitlet den $^{9}/_{8}$ 1877 och den $^{1}/_{9}$ s. å. afgaf domkapitlet infordrat utlåtande.

Efter en erinran om frågans gång, som utmynnade i Ö. I. Ä:s förslag om anställande av en allmän tävlan mellan svenska arkitekter, uttalade domkapitlet sitt tvivel huruvida den föreslagna utvägen kunde leda till bättre resultat än man hittills uppnått. »Då man med visshet känner den nästan fullkomliga bristen inom vårt land på sakkunniga personer i denna del af byggnadskonsten», fann domkapitlet sig förhindrat att biträda detta förslag.

»Snarare», heter det i fortsättningen, »synes deremot ett fullt tillförlitligt omdöme i frågan vara att motse genom hänskjutandet af densamma i dess nuvarande skick till någon fullt sakkunnig man i .utlandet.» I detta hänseende skulle domkapitlet vilja i främsta rummet föreslå Violet-le-Duc i Paris eller, om denne skulle finna sig förhindrad, antingen Friedrich Schmidt i Wien eller Voigtel i Köln.

Domkapitlet hemställde alltså, antingen att det kungl. ämbetet måtte »åläggas bestämt uppgifva i hvilka delar det Zettervallska förslaget må anses böra omarbetas och förändras och desamma i ritning utföra, eller ock att de redan afgivna förslagen må till någon utländsk konstnärs yttrande hänskjutas».

Slutligen och då kungl. ämbetet i följd av företagets elasticitet ansett möjligt att fastställa den summa, inom vilken arbetenas kostnad måste anses stanna, och att, om denna ansloges till 800,000 kr., ett tillfredsställande resultat torde därmed vinnas, hemställde domkapitlet underdånigt om avlåtande av proposition till riksdagen om anvisande av medel till arbetets utförande med något visst årligt anslag inom nyssnämnda förslagsbelopp.

Ö. I. Ä. hade tvivelsutan vid framställandet av förslag om allmän tävlan räknat med arkitekten Grundström som deltagare i en sådan. Detta tänkte sig nog också domkapitlet men betraktad genom de Zettervallska glasögonen, måste »personen» Grundström för domkapitlet te sig så som alldeles inkompetent.

Tredje ronden.

Den 28/11 1877 remitterades ärendet till Ö. I. Ä., som den 6/8 1878 avgav underdånigt utlåtande (EDH.), undertecknat av överintendenten v. Dardel. Häri anfördes, att ämbetet låtit genom en av sina tjänstemän, e. o. arkitekten C. Grundström utarbeta ytterligare förslag till restaureringen, och som eget utlåtande åberopade ämbetet ett av intendenten F. W. Scholander avgivet yttrande. Med utlåtandet följde Grundströms ritningar av år 1878 (kallat projekt III, pl. 14—15) och en av Grundström författad uppsats om sättet för domkyrkans återställande i stilenligt skick.

Scholanders yttrande hade denna lydelse:

»Sedan Domkapitlet i Upsala låtit uppgöra två förslag till restaurering af Upsala domkyrka och Kongl. Öfverintendentsembetet mot dessa förslag anmärkt att de, ehuru med skicklighet och smak upprättade, likväl allt för mycket lemnat å sido den arkitektoniska karakter, som vid byggnadens ursprungliga konstruktion gjorts rådande, har Domkapitlet, i skrifvelse till Kongl. Maj:t hemställt, att antingen nämnda projekt måtte lemnas till granskning av utländska namngifna arkitekter eller ock, att Embetet måtte åläggas uppgifva i hvilka delar de af Arkitekten Zettervall uppgjorda förslagen böra omarbetas. Med anledning häraf må anföras:

De ifrågavarande projektritningarne afse att åt byggnaden gifva den arkitektoniska karakter i detaljerne, hvilken tillhör de franska katedralerna från samma tid, hvarigenom åsyftats öfverensstämmelse emellan den efter franska mönster anlagda planen och monumentets alla formdelar. Då uppgörelsen grundats på denna åsigt om rätta sättet för ämnets behandling, har föga eller intet afseende egnats åt byggnadens konsthistoriska egendomlighet och värde, hvilka dock förtjena att uppmärksammas, enär t. ex. Nordtyskland eger många ganska betydliga kyrkor, på hvilkas franska planfördelning tillämpats arkitektur-detaljer särskildt passande för tegelkonstruktion och af samma skaplynne som de å Upsala kyrkan använda. Det synes vara så mycket mera skäl att vid dennas återställande till föredöme taga dessa mönster och lemningarne af hennes forna utstyrsel, som redan ritningen (projektet I.) ganska tydligt ådagalägger huru föga öfverensstämmelse råder emellan den fullständigt utvecklade huggstensorneringen och de mellan denna qvarstående tegelytorna. För åstadkommande af helhet i byggnadens utseende passar ej den rika detaljeringen sådan densamma här föreslagits, och ingen medeltids kyrka finnes, hvarå densamma framställts med dylik materialblandning. Norra Italien har visserligen byggnader i hvilka marmor och tegel om hvarandra begagnats, men den lombardiska spetsbågsstylen är till den grad af annat skaplynne än den fransyska, att hvad i den förra går an icke bör tillämpas på den sednare.

Den i projekten 1 och 2 föreslagna behandlingen af kyrkan skulle, utom större verkställighetskostnad och svårigheter, äfven medföra den verkan, att byggnaden blefve nästan oigenkännelig och erhölle ett formuttryck, som derest det i någon mån varit från förstone tillämnadt, likväl aldrig genomförts. Sådan fullkomlig ändring behöver och bör ej ingå i planen för ett monuments återställelse, allraminst då detsamma i lemningarne från fordom innebär fröet och anvisningarne till åstadkommande af ett bestämdt, karakteristiskt helt, ock då icke genom befintliga originalurkunder kan bevisas att andra former varit tillämnade, och ledning erhållas vid dessas användande, såsom fallet skulle hafva varit derest de i Rom efterspanade första projektritningarne till Upsala kyrka hade återfunnits.

Vid målets lemnande till arkitekten Zettervall var ej att förmoda det han skulle, så som skett, försmå detsammas utredande och behandling på det närmast för hand varande och lättast utförbara sättet; men då han föredragit att söka helt och hållet omgestalta byggnaden, och dervid ej velat bevara den enkelhet, som omisskänneligen och med full afsigt varit i detaljerne rådande, har Embetet åt en af sine yngre tjenstemän, som genom noggrant studerande och uppmätning af kyrkan samt derefter under resor i Norra Tyskland och genom granskning af der flerstädes varande, fullkomligt jemförbara kyrkor gjort sig i ämnet hemmastadd, uppdragit förfärdigandet af nya ritningar, hvilka borde närmare öfverensstämma med för handen varande fordringar.

Hosföljande projekt N:o 3. synes i alla hänseenden uppfylla dessa. Kyrkans restaurering är i dem genomförd på ett sätt, som genom felande delars ifyllnad fullständigar monumentet med bibehållande af detsammas karakter, hvilken visserligen icke i alla detaljer är af fint utvecklad karakter, men dock så bestämd, att dess frångående måste ådraga sig klandrande uppmärksamhet.

Ritningarne jemte dem åtföljande beskrifning redogöra nöjaktigt för det hufvudsakliga i sättet hvarpå restaureringen bör ske. Kostnaden för denna, som förslagsvis blifvit vid projektet N:o 1. antagen till en million kronor, kan, om det nu inlemnade bringas till verkställighet, betydligt nedsättas, och såsom högsta belopp för detsamma är att uppgifva 800,000 kronor. Närmare visshet om huruvida en så ansenlig summa behöfver användas, kan ej vinnas förr än, vid skeende rifning i murarne, utrönts om dessas skador vester ut fordra betydligare rifning och nya murars uppdragande. Då nemligen murverket består af sammangyttrad kalkbruks- och stenknots-kärna, beklädd med tegel å ömse sidor[1], är den nu okända inre hållkraften bestämmande för åtgärdernas omfattning, och enär det i allmänhet kan vid ett arbete såsom det ifrågavarande antagas, att ej obetydliga delar af förut befintliga materialier t. ex. trävirke böra blifva dels användbara, dels ock ega bestämdt värde t. ex. gamla kopparbetäckningen å tak och torn, underhjelper äfven sådant i mer eller mindre grad företaget.

Detta är af beskaffenhet att, med hänsyn till tidsåtgång för verkställigheten, kunna rättas efter tillgångarne, och i detta fall kan arbetet med Linköpings domkyrkoreparation tjena såsom exempel. Då arbetet i Upsala blefve vida större, skulle detsammas fördelning kunna rättas efter omständigheterna, på minst 8 eller högst 16 år, med anslag af 100,000 à 50,000 kronor årligen; och i följd af omöjligheten att innan arbetets början beräkna ett fullständigt detaljeradt förslag, skulle, derest det ungefärligen angifna beloppet finge antagas såsom maximum, detaljförslag å såväl sjelfva arbetsåtgärderna som den för dem erforderliga kostnaden hvarje år uppgifvas

[1] Se anmärkningen på sid. 285.

samt då tillses, att alla sådana besparingar, som kunna vara med ändamålet förenliga, blefve iakttagna och totalsumman sålunda i möjligaste måtto förminskad.

Stockholm den 26 Juli 1878.

F. W. Scholander.»

Grundströms omförmälda uppsats lydde så:

»Då jag förut i skrifvelser, dels till Kongl. Öfverintendents-Embetet, dels till Kongl. Akademien för de Fria Konsterna, haft tillfälle att uttala mig i detta ämne, vill jag nu, med sammanförande af hvad dessa uppsatser i hufvudsak innehålla, och för öfrigt hänvisande till härhos bifogade konceptritningar, i korthet redogöra för min åsigt om sättet för kyrkans återställande i stilenligt skick.

För förnyelsen finnas tvenne vägar att beträda, båda radikala. *Den ena är att,* med strängt fasthållande av den omständigheten, att kyrkan skulle vara en ättling af de gotiska katedralerna i norra Frankrike, återställa den såsom sådan, d. v. s. att, *med bibehållande af endast korets pelare och portalerna efter nordfranska mönster och af huggen sten uppföra en ny kyrka i samma planform, som den gamla tegelkyrkan har.* Utan vidare angifvande af skäl för eller emot torde jag få förklara denna väg såsom alldeles förkastlig. — *Den andra,* den jag beträdt i närliggande förslag, *är att låta kyrkan, sådan den nu står, dess material, och tiden, då densamma uppfördes,* (dess byggnadshistoria) *bestämma stilrigtningen, i hvilken en restauration skulle företagas.*

Enhvar, som något känner vår medeltida byggnadskonst, vet, huru nordtyskt inflytande deri gjort sig gällande, särdeles under 1300-talet och de derpå följande decennierna eller just under den tid, då Upsaladomen stod under byggnad. Sveriges konsthistoria för denna tid sammanfaller med den för det nordtyska låglandet. Våra tegelkatedraler bära främst vittne härom. Enligt äldre författares föga sammanstämmande uppgifter började byggandet af Upsala Domkyrka 1260 eller 1271 eller ännu sednare. År 1287 inkallades Etienne de Bonneuil från Frankrike *'för att fortsätta bygningen med stenhuggiande och marmorpelarnes uppsättiande'* ... Det synes sålunda, som borde man ej taga efter orden lydelsen af det med mäster Etienne uppgjorda kontraktet, hvari han förbands *att uppföra kyrkan efter samma plan som Nôtre Dame i Paris,* med hvilken Upsala kyrkan dessutom har föga gemensamt.

Under sednare delen af det 13:de seklet var den fransyska planformen redan vanlig för större kyrkobyggnader i Nordtyskland. Lübke säger om Mariakyrkan i Lübeck: 'sie befolgt die complicirte Anlage der französischen Kathedralen, und wird dadurch das

Vorbild für eine Reihe benachbarter Bauten. Ihre niedrigen Seitenschiffe, zu welchen noch jederseits eine Kapellenreihe zwischen den Strebepfeilern kommt, setzen sich jenseits der Kreuzarme am polygongeschlossenen Chor als umgang mit radianten Kapellen fort' etc. Domerna i Schwerin, Dobberan, Stendal och många andra hafva fransysk planform och i huggen sten arbetade detaljer, som omisskänneligt antyda på förebilder af fransyskt ursprung; de äro uppförda af tegel och tillhöra med afseende på stilrigtning samma grupp som Upsala domkyrka, en stilrigtning, som måhända bäst skulle kunna benämnas *baltisk-gotisk*, emedan den uteslutande tillhör Östersjöländerna.

Med ofvanstående vill jag hafva sagt att, vid återställandet af Upsaladomen i dess helhet, förebilderna böra sökas i Nordtyskland och ej i Frankrike. För förnyelsen av en del i huggen sten arbetade partier kan ett noggrant aktgifvande å hvad som deraf ännu finnes bevaradt gifva en tämligen säker ledning.

Detta om de allmänna grunderna för återställelseförslaget.

Jag vill nu något ingå i detalj och tala om de åtgöranden, jag vid projektets upprättande funnit nödvändiga, och då först yttra mig om

Exteriören.

I vestra fasaden äro tornen med sina gallerier, rosettband och öfriga mursirater fullständigt bibehållna, likaså midtskeppsgafveln (nu påmurad) med sin nischdekoration. Upptill å tornens sträfpelare är en obetydlig förändring vidtagen [1]: Hufvudskeppets fasad (mellan tornen) måste, emedan den befinner sig i mycket bristfälligt skick, ombyggas; jag har då ansett tjenligt att uppflytta den stora rosetten, på det att ej kyrkans inre, genom dennas bortskymmande (bakom orgeln) skulle beröfvas sin väsentligaste ljuskälla. Ofvanom zigzagbandet öfver det öfversta torngalleriet har den under en sednare tid tillkomna och horizontelt afslutade muren borttagits och ersatts af med rosetter sirade spetsgaflar [2], hvilka förmedla anslutningen mellan murkropparne och de 8-kantiga, täckta spirorna. Tornens hela höjd är 350 fot. — Längdfasaden visar det enkla sträfsystemet återställdt. [3] Tranceptet har fått tillbaka sina nischprydda gafvelrösten, dess sträfpelare sina fialer, midtskeppets tak är höjdt, och i korskyrkans skärning är en takryttare uppdragen. Sidoskeppens kontreforter äro något höjda öfver taklisten [4], detta af två skäl: för att genom dem kunna föra takvattnet

[1] Se domen i Roeskilde, Marienkirche i Rostock m. fl.

[2] Se Johanniskirche i Lüneburg, Maria i Lübeck, Aegidien d. s. m. fl.

[3] Se alla nordtyska tegelkyrkor, som hafva sträfbågar; här tillkommer fialer, emedan sådana förut funnits.

[4] Se s. fasaden å Maria i Lübeck m. fl.

så långt ut som möjligt och för att låta dem *synas* stå i det sammanhang, *de i verkligheten hafva* med de från deras insidor mot midtskeppspilastrarne sig kastande sträfbågarne.

Vid Interiörens

omdaning äro jemförelsevis få förändringar vidtagna. Materialet har bragts i dagen, och å de rundtom hela kyrkans inre löpande triforiefälten äro reliefartade gallerier upptagna.[1] De nu befintliga runda muröppningarna, hvilka bestämdt tala för, att triforier under en eller annan form förut förefunnits, kunna, såsom av längdsektionen synes, bibehållas, inskrifna, såsom de äro, i den mellersta nischfördjupningen i hvarje fält. Muröppningarna siras med enkelt rosverk i huggen sten eller tegel. — Vestra långhusets pelare å norra sidan, hvilka visa en något enklare artikulation än korpelarne, böra oförändrade qvarstå; de synas hafva blifvit uppförda i början af 1400-talet och äro gotiska. De å motsatta sidan visa en klumpig renässansform och böra omhuggas till likhet med de motstående. Hvalfven förses med ljus puts och fina målade bladornamenter utåt bågarna. Tranceptet och de derintill gränsande sidokapellerna rensas från obehöriga läktarbyggnader och dylikt; orgelfasaden flyttas tillbaka mot vester och dess midtelparti sänkes. Såsom ett önskningsmål vill jag nämna sidokapellernas förseende med målerier. I rosetten och de båda höga fönsterna i Vestfasaden, i »stora glaset» å södra tranceptet och i de tre fönsterna i Grefl. Oxenstjernska grafkoret insättes nytt rosverk av huggen sten. Däremot har jag ansett, att fönsterna[2] i hela det vestra långhusets kapeller samt midtskeppet böra hafva enkelt bågverk af tegel, detta på det att den för församlingen afsedda delen af kyrkan ej genom mera compliceradt rosverk må beröfvas tillräcklig dager.

Den för några år sedan af mig gjorda eskissen har jag i några enskildheter frångått, såsom jag tror till fromma för projektet.

Med den noggranna kännedom jag äger om den gamla katedralens alla bristfälligheter, tror jag mig med temlig visshet kunna försäkra, att en restauration deraf i ofvan omskrifna rigtning ej kan åstadkommas med mindre kostnad än omkring 800,000 kronor.

Paris den 27 Maj 1878.

C. Grundström.»

[1] Se Marienkirche i Stargard, Olaikirche i Helsingör, Marienkirche i Rügenwalde m. fl. Nötre Dame i Dijon har äfven ett dyl. galleri.

[2] Se Maria i Lübeck, Nicolai i Wismar, Domen i Schwerin, Domen i Stendal m. fl.

Ärendet förblev sedan vilande till den 9 nov. 1880, då det för tredje gången av Kungl. Maj:t överlämnades till domkapitlet, som till en början anmodade arkitekten Zettervall att avgiva yttrande. Till domkapitlets underdåniga utlåtande, som är daterat den 16 dec. 1880, bifogades två av Zettervall författade skrifter i ärendet, den ena av den 27/11 och den andra av den 6/12 1880.

Domkapitlets utlåtande var av följande innehåll:

»Domkapitlet, som ingalunda känt sig tilltalad af nu berörda förslag nr 3 till kyrkans restauration eller funnit sin förkärlek för det af Arkitekten H. Zettervall framlagda förslaget nr 2 därigenom rubbad, har, såsom naturligt är, vändt sig till samme Zettervall, såsom en fullt sakkunnig person, för att erhålla hans yttrande till stöd för det infordrade underdåniga utlåtandet. Hvad af honom nu anförts har bestämt Domkapitlets mening, hvilken Domkapitlet får härmed i underdånighet uttala, nämligen att Domkapitlet, under åberopande af Arkitekten Zettervalls nyssberörda, såsom Domkapitlet synes, särdeles upplysande och uttömmande yttrande, på intet villkor kan tillstyrka antagandet af Kongl. Öfverintendentsembetets nu föreliggande förslag till kyrkans restauration, såsom hvarken från kyrkligt-arkitektonisk eller från historiskt-monumental synpunkt tillfredsställande. Däremot anser Domkapitlet fortfarande det Zettervallska förslaget nr 2 antingen utan eller med de modifikationer, dem Zettervall i bilagan till sitt nu afgifna yttrande med dithörande ritningar framlagt, eller möjligen med vissa andra modifikationer, hvarigenom torn-façadens murar skulle bättre bibehållas i sitt nuvarande skick, än genom det Zettervallska förslaget nr 2, vara från båda dessa synpunkter antagligt, dock att hvad Domkapitlet sålunda velat i underdånighet tillstyrka, uttryckligen gäller endast *kyrkans yttre restauration*, hvaremot frågan rörande förändring af kyrkans *inre* synes Domkapitlet kunna och böra särskildt behandlas såsom en fråga, hvilken icke nödvändigt behöfver med planen för det yttre restaurationsarbetet samtidigt afgöras.

Skulle emellertid Kongl. Öfverintendentsembetet icke finna de anmärkningar och upplysningar Zettervall framstält vid det ursprungligen från en af embetets elever på grund af mer eller mindre tillfälliga och måhända icke tillräckligt omfattande specialstudier utgångna senaste förslaget nr 3, vara förtjenta af någon sådan uppmärksamhet, som skulle kunna föranleda till detsammas öfvergifvande eller väsentliga modifierande, och derest sålunda de båda sakkunniga auktoriteterna, å ena sidan arkitekten Zettervall, med sin fullt ådagalagda och allmänt erkända sakkunskap i en fråga af denna art, och, å andra sidan, Kongl. Öfverintendentsem-

betet, skulle blifva stående emot hvarandra, måste Domkapitlet i underdånighet förnya sitt förslag rörande byggnadsfrågans hänskjutande till någon fullt sakkunnig man af erkändt konstnärskap inom detta område i utlandet, i hvilket hänseende Domkapitlet i ofvan berörda utlåtande af den 1 september 1877 ansett sig kunna namngiva tre personer, af hvilka emellertid en, nämligen Violet le Duc, numera är med döden afgången eller ock hemställa, att frågan må tills vidare uppskjutas och lämnas till framtida återupptagande och afgörande. Naturligtvis måste det förra af de nu sist framställda alternativerna af Domkapitlet för den vigtiga sakens befrämjande till den bästa utgång på det högsta rekommenderas, men hellre än att det förslag, mot hvilket Domkapitlet här ofvan framlagt sina invändninger, skulle antagas, finner Domkapitlet frågans undanskjutande tills vidare vara att föredraga. Härvid måste dock Domkapitlet fästa Eders Kungl. Maj:ts synnerliga uppmärksamhet på den omständigheten att kyrkans yttertak i en ingalunda aflägsen framtid tarfvar en större eller måhända fullständig ombyggnad, hvarförinnan således nödigt är att få den stora frågan om kyrkans yttre restauration, hvad angår sjelfva planen derför, afgjord, enär yttertakets form utgör deraf en mycket väsentlig del, hvadan hvarje betydligare kostnad, som skulle nedläggas på detta tak utan i sammanhang med restaurationsplanen, innebure den största misshushållning.»

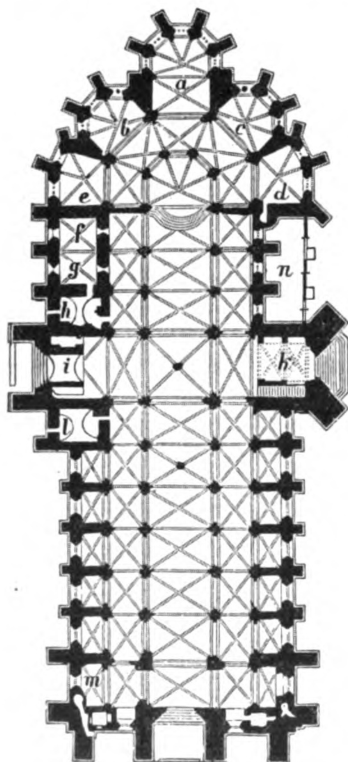
Zettervalls *första* skrift (EDH.) lydde som följer:

»Domkapitlet har genom skrifvelse av den 17 dennes, jemte öfversändande af åtskilliga handlingar rörande Upsala Domkyrkas ifragasatta restaurerande, anhållit om ett meddelande av min mening beträffande ett av Kongl: Öfver Intendents Embetet omfattadt och afgifvit projekt till nämnde Domkyrkas restauration. Jag går så mycket beredvilligare denna Domkapitlets anhållan till mötes, som jag derigenom på samma gång sättes i tillfälle att i någon mån gagna saken och bemöta det ytterligare klander, som drabbat mina egna af Kongl: Öfver Intendents Embetet underkända åtgärder i samma syfte.

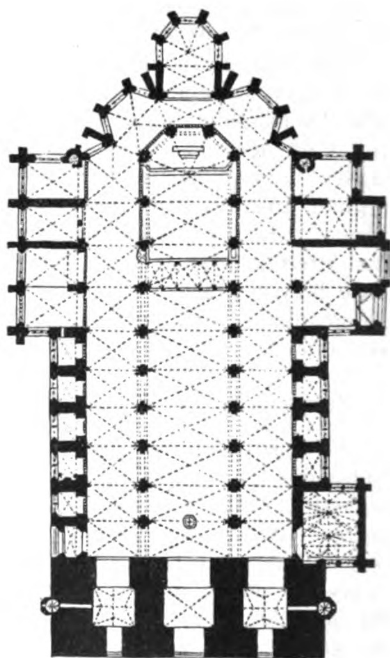
Det föreliggande projektet, som i handlingarne benämnas N:o 3, skall enligt uppgift grunda sig på Domkyrkans arkitektoniska karaktär och ursprungliga konstruktion; på Domkyrkans konsthistoriska egendomligheter och värde; på de i de Nordtyska tegelkyrkornas planfördelning tillämpade detaljer, vilka uppgifvas vara af samma skaplynne som de i Upsalakyrkan använda; på föredömen från mönster tagna i dessa kyrkor och lemningar af Upsala Kyrkans fordna utstyrsel, — med få ord, på noggranna studier af Domkyrkan och kännedom om de Nordtyska tegelkyrkorna, hvilka försäkras vara med Domkyrkan fullkomligt jemförbara.

Låtom oss nu till en början undersöka huru det förhåller sig med denna fullkomliga jemförbarhet.

De nordtyska tegelkyrkorna äro i allmänhet af tvenne slag, antingen sådane som upptagit hufvudtanken i de mera kompliserade plananläggningarne hos de vesteuropeiska Kathedralerna, eller ock sådane som upptagit de Westfaliska hallkyrkornas enkla grundplan.



Plan över Upsala Domkyrka.



Plan över Mariakyrkan i Lübeck.

Denna sednare art är den allmännaste. Båda grupperna hafva *framträdt* och *nått sin utveckling* helt och hållet på grund af *det bestämmande* tegelmaterialet, som till den grad varit dikterande för den arkitektoniska utvecklingen, *såväl* i *anläggning som system och detaljer*, att deraf en *fullt sjelfständig* stilrigtning uppstått, så egendomlig att svårligen någon kännare af medeltids konst kan bortblanda den. På grund af de gjorda hänvisningarne i beskrifningen till projektet vill det synas som båda dessa grupper skulle hafva lemnat fingervisningar vid dess utarbetande; men jag tager för

gifvet att dermed icke, trotts hallkyrkornas tegelmaterial, är fullt alvarligt menadt. Jag håller mig alltså uteslutande till den förstnämnda af dessa grupper, som åtminstone på grund af de låga sidoskeppen har någonting gemensamt med Upsala Domkyrka, och väljer för min granskning den mest tongifvande kyrka ur denna grupp, Maria kyrkan i Lybeck, hvilken alla de andra i gruppen mer eller mindre afvikande följt. — För tydlighet skull meddelas närstående planritningar och frågas i förbigående om det verkligen är tänkbart att tvenne monumenter som till plan, anläggning och proportioner, d. v. s. till hela sitt inre väsende, äro så olika hvarandra, kunna i det yttre vara ens tillnärmelsevis jemförbara? —

Planen af Upsala Domkyrka visar oss en utbildad korskyrka, med midtqvadrat som organiskt förenar midtskepp och tvärskepp. Den har tre skepp i bredd och dessutom relativt djupa kapeller, som, medelst arkader af samma bredd som skeppens, öppna sig inåt sidoskeppen, hvilka de till hela deras längd å ömse sidor om tvärskeppet följa, för att vid koret sammanbindas genom en (utanför den *fria* koromgången löpande) krans af ännu präktigare polygonformade kapeller. Den har 2:ne torn, hvars inre östliga hörn uppbäras af fristående pelare och hvilka utvändigt äro stödda och förstärkta med grofva sträfpelare. Den har ett utbildadt Sträfpelarsystem, som i den yttre ledbildningen öfverallt gör sig gällande. Dess tvärskepp med grofva sträfvor står, äfven i det yttre, i organiskt samband med midtskeppet. — Mariakyrkan i Lybeck är deremot en långkyrka, utan tvärskepp. Den har visserligen transepter, men dessa te sig i planen som godtyckliga tillbyggnader, hvilka icke hafva något konceptionelt behof af att just stå midt emot hvarandra — om icke för (den vid anläggningen säkert föga påtänkta) takryttarens skull. Den har tre skepp af relativt enorm bredd, med kapeller i vestra delen, som öppna sig hopträngt, med smala öppningar, åt sidoskeppen, hvilka kapeller vunnits endast derigenom att sträfpelarne indragits i kyrkan, hvarigenom dessa sednares betydelse icke blifver i det yttre uttalad. Den har tre kapeller i koret, hvaraf de tvenne icke äro fria, utan liksom uppgående i — eller utgörande en del af koromgången. Den har tvenne oerhört klumpigt anlagda, fyrkantiga, torn i vester, hvilka sakna sträfvor. Något sträfpelaresystem finnes, som sådant, endast i transepter och kor.

Redan i det anförda se vi således att de båda planerna äro från hvarandra fullkomligt afvikande. Betrakta vi nu proportionerna, så blifver skillnaden icke mindre märkbar. I Maria kyrkan i Lybeck är midtskeppets längd fem gånger dess bredd och i Upsala kyrkan nio gånger, eller ifall halfqvadraten mellan tornen icke medräknas 8 ½ gånger. I den förra förhåller sig sidoskep-

pens bredd till midtskeppets som 7 : 11, i den sednare som 7 : 14. I Maria kyrkan förhåller sig midtskeppets bredd till dess höjd som 1 : 3,05 och sidoskeppens motsvarande som 1 : 2,6. I Upsala kyrkan är dessa förhållanden för midtskeppet som 1 : 2,72, för sidoskeppen som 1 : 3,2. Maria kyrkans Midtskepp är omkring 44 fot bredt och Upsala kyrkans endast 32,7 fot, och icke dess mindre äro afstånden mellan pelarne i de båda kyrkornas pelarrader, från midt till midt räknadt, större i den sednare än i den förra. — Vi finna följaktligen äfven häraf att vi i Upsala Domkyrka hafva att göra med något helt annat än den till sina breddproportioner — likasom hvad midtskeppshöjden vidkommer — betydligt storartade, men i längdrigtningen hopklämda Maria kyrkan i Lybeck.

Planritningarne på andra sidan öfvertyga oss för resten bättre än allt annat derom. I Upsala planen se vi en Kathedral af sten; — i form och anläggning gifver det sig tillkänna, äfven om den yttre beklädnaden har, på grund af omständigheterna, blifvit tegel istället för qvader. I Lybecker kyrkans plan åter anonserar sig, redan vid första åskådandet af densamma, teglet såsom byggnadsämne, äfven om de grofva tornmurarnes inre skulle dervid tänkas vara af gråstens knutar.

Wi hafva nu gjort de jemförelser, hvartill de båda sammanställda planritningarne kunna gifva anledning, men om vi fortsätta jemförelserna derutöfver, så skola vi i enskildheterna, ända in i de minsta detaljer, se strängt utpräglade skiljaktigheter. I Upsala kyrkan äro socklar, pelare, lister, portaler, fönstrens stav- och sirverk, ornamenter och profileringar m. m. af den plastiska form och fulländning som den utvecklade stenbyggnadsgotiken kräfver; ja, t. o. m. formen på fönstrens af tegel utförda, djupt profilerade smygar, tala om att de *äro sådane* derföre att de hade bort vara af sten. I de nordtyska tegelkyrkorna te sig de motsvarande enskildheterna på annat sätt. Allt är der massdigert och klumpigt, i profileringarna oplastiskt, ofta rått — äfven under stilens sednare utveckling, om också då en ofta mycket sirlig, stundom öfverdådigt glänsande flack- eller ytdekoration af glaserad, mångfärgad, terra cotta gjorde sig gällande på fasader och gaflar m. m. Pelarne äro stundom runda, oftast fyr- eller åttkantiga; försedda, i lyckligare fall, med stafvar eller inskärningar på hörnen och hjelpstafvar för hvalfven, hvarigenom de få en viss karaktär af knippelare, ehuru på grund af bristande plastisk modulation, af rätt monoton beskaffenhet. Portalerna äro inbyggda, perspektiviska, med profileringar af mångfaldig form, men av samma karaktär som ofvannämnde knippelare. Kapiteler och ornamenter, likasom alla listverk, äro af bränd lera och stundom glaserade. Fönstren äro ovanligt råa, rakskurna, utan smygar eller profileringar, med de simplaste tegelstensposter. Öfver allt råder i öfrigt en viss trög-

het och stumhet, som icke ens i Maria kyrkan i Lybeck öfvervinnes af hennes storartade och annars effektfulla proportioner.

Jag har nu sökt tydliggöra att emellan Upsala Domkyrka och de Nordtyska tegelkyrkorna icke någon slags själsfrändskap kan ega rum, hvarken i plananläggning, proportioner eller stilutveckling — så långt denna kan på grund af Upsala kyrkans nuvarande beskaffenhet följas — och ändå har författaren af projektet N:o 3, som säger sig (på grund af Upsala kyrkans uppmätning och besök vid de ofvannämnde tegelkyrkorna) känna alltsammans så väl, gått till denna samma Maria kyrka i Lybeck efter motiv för sitt projekt. Orsaken kan icke gerna vara den, att Upsala kyrkan i det yttre är reverterad med tegel å sina plana ytor, ty ensamt af det skälet hade man icke behöft just serskildt utvälja den egendomliga stilart som representeras af nämnde Maria kyrka, utan snarare bort vända sig till någon eller några af de många götiska kyrkor med tegelbeklädnad och af mera allmän karakter — med åtminstone fönsteromfattningar af tillstymmelsevis samma art som Domkyrkans — hvarpå så väl vårt eget land som Danmark, Tyskland och andra länder ega rätt storartade och åtminstone i något jemförbara exempel. Orsaken är icke heller att söka i den omnämnda Maria kyrkans af lera formade och brända listverk och ornamenter, ty allt motsvarande är ju i Upsala af huggen sten. Orsaken är således någon annan. — Det finnes å tornens och gaflarnes öfre delar, å Upsala kyrkan, ännu qvar några i tegelytorna utsparade mycket simpla nicher, frisinfällningar, fyrpass och zig-zag försiringar med kalkrappade bottnar — minnen af en utstyrsel som Domkyrkans gaflar och torn erhållit vid någon eller några af de många reparationer eller delvisa ombyggnader som måste hafva skett efter de många bekanta eldsolyckorna på 1400-talet[1], minnen slutligen av gotikens allra sednaste skeden i vårt eget land. Liknande mursirater träffa vi på en mängd byggnader hos oss från 15:de seklet. Ja, i Skåne finnas åtskilliga byggnader med på det sättet sirade gaflar, hvilka bevisligen blifvit uppförda först mot medlet af det 16:de.[2] Det har varit antagligen dessa, på monumentet i sen tid inympade, mursirater som blifvit det egentligen bestämmande för projektet N:o 3:s tillkomst. Det är ju också onekligen en slags tegelstens gotik; snarlika nicher och fyrpass kunde ju finnas på de ofta omnämnda tyska kyrkorna, hvars stil är så allbekant och konsthistoriskt utpräglad — och derjemte vinkade de väldiga Lybecker Spirorna så oemotståndligt projektets upphofsman till sig. Detta projekt visar nu huru grundligt man

[1] Möjligen ock att tornens öfre delar först mycket sent blifvit utförda.

[2] Kalkrappningen i bottnarne är dock antagl: en ännu mycket sednare åtgärd, ty en mängd byggnader från 14- och 1500 talet finnas, der dylik rappning icke förekommer, der bottnarne äro fogstrukna som det öfriga.

blifvit bedragen, såväl på Lybecker siraterna som på Lybecker spirorna. Wi skola strax se det.

Låtom oss betrakta vestra fasaden, men dervid försöka att blunda tills vidare för dessa spiror, och det äro de nya torngaflarne som först falla oss i ögonen, icke så mycket i och för sig, som för det, om föga arkitektonisk takt vittnande, sätt hvarpå de blifvit prydda med sirliga tegelstensrosetter, som icke ega någonting analogt med de inhemska enkla och naiva siraterna inunder, hvilka ju äro utgångspunkten för hela projektet. Dessa rosetters främmande karaktär markeras också på ett obetänksamt sätt, genom de väldiga tre- och fempassen i hörnen, hvilka åter å sin sida bidraga till att upphäfva den grad af rytm och hållning som förut finnes i yt-dekorationen. Härtill kommer att upplyftandet af den vestra rosetten, samt murnichernas ordnande under istället för öfver densamma (hvilket i mina förslag eger sitt för fasaden fulla berättigande) sätter nämnda rosett i en alltför nära korrespondens med de nya snarlika tegelrosetterna från Lybeck, och derjemte upplöser och sönderskär det gamla nich dekorationssystemet i gafveln. Slutligen se vi tornens sträfpelare ändrade och till sina öfre delar försedda med kalkrappade murnicher — större och väldigare än annorstädes å Kyrkan — och med betäckningar, som hvarken höra till tegel-gotiken å Upsala kyrkan eller till tegelgotiken från Lybeck. — Genom allt detta har i hela vestra partiet en fullkomligt systemlös blandning af olika tiders och orters götiska former blifvit hopförda — man räknar minst fyra tydligen skiljaktiga stilrigtningar, från det ädlaste till det råaste i gotiken —, hvarigenom det hela försatts i ett oförklarligt meningslöst virr-varr.

I sidofasaderna har Maria kyrkan i Lybeck fått släppa till åtskilligt. Stilblandningen är visserligen här icke så i ögon fallande och oroande, men dock högst märklig. Höga socklar av granit; rikt smyckade soubassements och portaler af sten; brösteringar rundt omkring kyrkan — i formen (talande om stenkonstruktion) fullkomligt ädla — med listverk och fönsterfall af sten. Ädelt formade staf- och sirverk i alla korfönstren, i det stora södra gafvelfönstret, norra rosetten; de ursprungliga listverken å sträfpelare, i fönster m. m. af sten. I alla de öfriga fönstren råa klumpiga tegelposter från Lybeck, hopflickade med de gamla, om bättre dagar vittnande, profilerade perspektiviska fönsteromfattningarne, hvars gamla stenlister sitta qvar, som minnen blott af det fordna staf- och sirverket af sten, hvilket fans qvar i alla Domkyrkans fönster, såväl de öfre som de undre, med undantag för de 3:ne i Oxenstjernska grafkoret, ända till 1702 års brand. Så komma de enkla spännbågarne utkrypande genom sidoskeppstaken, men försedda med fialer och höga spiror, hvilket bestämt icke hör till den art, eller rättare de många arter, af gotik, som projektets för-

fattare behagar kalla baltisk stil; men väl till den franska gotikens Kathedral stil och dess verkliga själsfränder. Dessa fialer hafva dock, såsom ett slags försoning, fått simpla rappade nicher i likhet med tornsträfvorna. Tvärskepps gaflarnes sträfvor hafva fått påbyggnader med höga spiror, hvilka påbyggnader, likasom gafvelfälten emellan dem, erhållit dylika simpla nicher. Gaflarnes tvenne medlersta nicher äro, måhända för kontrastens skull, dock rikare än alla andra på hela kyrkan och krönta med en rund fyrpassutsirad nich. Taklisterna äro fullkomligt nordtyska och bestå af en ra skråkant med staf. Under den öfre taklisten löper rundt omkring hela kyrkan, med undantag för tornen, en fris af klöfverbladartade murfördjupningar med kalkrappade bottnar. — Slutligen har samtliga sträfpelarna blifvit uppdragna öfver sidoskeppstaken och der tinnartadt afstympade, med mycket flata vatten-affall inåt taken — en anordning så mycket vidrigare som sträfvorna icke stå i något slags samband med spännbågarne, utan se alldeles ofärdiga ut och liksom suckande efter det ännu felande naturliga föreningsbandet med sina högre upp på taken rebelliskt frigjorda hälfter. Genom denna anordning har projektets författare, omedvetet, i sin ritning lemnat en mycket förtydligande illustration för styrkandet af mitt påstående, att dubbla spännbågar äro i Upsala Domkyrka nödvändiga för åstadkommande af en tillfredsställande arkitektonisk artikulation och för att skeppen i det yttre, som sig bör, må komma i organiskt samband med hvarandra.

Af hvad jag nu tagit mig friheten påpeka framgår att projektet N:o 3 är uppgjordt utan all slags hänsyn till Domkyrkans verkliga karaktär och väsende. Denna hänsynslöshet stegras på ett i sanning förvånande sätt genom användandet af de kolossala tornspirorna från Maria kyrkan i Lybeck. Der äro de på sin plats, på grund af de dem uppbärande höga, kraftiga, från sträfvor fria, fyrkantiga tornmassorna inunder; men här uppträda de oproportionerligt klotsiga och alldeles förkrossande. Kommer så den enormt höga, smäckra genombrutna takryttaren, för att genom kontrasten i stil rigtigt påpeka ofvannämnda missgrepp — också den Lybecker gods, som utan urskiljning tagits, må hända derföre att äfven den låg så nära för hand.

Beträffande det inre får jag hänvisa till mina förut hafda utlåtanden. Jag kan icke gilla den föreslagna nich upptagningen, emedan det åsyftade ändamålet — att derigenom få något som skulle ersätta de bristande triforierna — icke på detta interjören för öfrigt föga värdiga sätt kan vinnas. De öfre små fönstren göra icke anspråk på någonting *plastiskt* triforieartadt i fälten under sig, utan snarare på målerier, af en eller annan passande art, såväl der som på ömse sidor om sig å de murfält hvaruti de sitta.[1]

[1] Kändt är att sådane målerier funnits, såväl på murfälten som i hvalfven, ända till 1650, då de bortskrapades eller öfverkalkades.

Förhållandet är alldeles detsamma i midtskeppet af Münstern i Freijburg. Vill man fylla murfälten med någonting om *triforier erinrande*, så är det ädlare och rigtigare att här göra som medeltidens målare gjorde, dekorera så att sjelfva måleriet liksom förklarar att här skulle det *hafva varit* gallerier eller triforier, men konstruktion och omständigheter hafva *förbjudit* det. Sålunda blifver det också icke allenast möjligt att kunna sätta de öfre fönsterfälten i dekorativ samstämmighet med fälten under, utan äfven att på ett konsequent sätt, medelst dylika målerier och med en på qvadermur *hänsyftande* färgliniedekoration, förädla kyrkans öfriga tomma murfält. Närstående teckning[1], med motiv från Klosterkyrkan i Fonteroide i Frankrike, visar huru jag i hufvudsak tänker mig denna dekoration, hvilken ingen lär kunna jäfva, att vara på samma gång rik, lätt verkställbar, föga kostsam och framför allt konsthistoriskt berättigad. Af dessa skäl afstår jag gerna från den mera katedralmessiga, men kostsammare figurliga dekoration, jag i mitt första förslag tänkte mig — imiterande på medeltidsvis upphängda väfda brokader.

Jag har nu slutat min granskning af projektet N:o 3 och dervid gått mildare tillväga än det förtjenar. Hvarje kännare af Medeltidens konst, som vill vara opartisk, måste medgifva att detta projekt ingalunda grundar sig på kännedom om Upsala Domkyrkas eller de Nordtyska tegelkyrkornas konsthistoriska ställning eller arkitektoniska karaktär — icke, om jag så får säga, på själen eller det inneboende andliga väsendet hos dessa monumenter — utan fast hellre på missförståendet af några, för det stora hela temligen betydelselösa, råa moderniseringar i den yttre kostymen, under en tid då den götiska konsten sjöng på sista versen äfven i vårt aflägsna land.

Man säger vid förkastelsedomen öfver *mina* projekt att *jag* »frångått den karaktär som vid den ursprungliga konstruktionen gjorts gällande, att jag föga eller intet afseende egnat åt byggnadens konsthistoriska egendomligheter och värde». Må mina förslag *bredvid projektet N:o 3* svara den sakkunnige derpå; jag vill blott erinra derom att kyrkan i sitt närvarande skick också är en konsthistorisk egendomlighet, likasom hon var det i sitt uppträdande mellan åren 1619 och 1702 båda så utpräglad tolkande sina olika tiders kultur på byggnadskonstens område, och, att den sena medeltidsutstyrseln före 1619 — att döma efter de råa rappade infällningarne i tegelmuren — icke har kunnat, inflickade på en Kathedral sådan som Upsalas, vara af något högre konsthistoriskt värde än dessa sednares. — Man säger att ingen Medeltids kyrka finnes med materialblandning af tegel och sten, och dock tolererar man det i proj: N:o 3, så mycket, att icke allenast allt gammalt af

[1] Teckningen visar 4 bågar, men överensstämmer i huvudsak med den sedermera utförda dekorationen.

sten får vara qvar, utan äfven nya delar af sten föreslås, såsom fönster och rosett i vester, några fönster i koret och det stora fönstret i Norra gafveln, hvilka ju för konsequensen i projektet gerna kunde hafva varit lika rått behandlade som alla de öfriga fönstren. Föröfrigt får jag erinra derom att åtskilliga Medeltids kyrkor i Schlesien och vid Rhen äro af sådant blandadt material, samt att en af de mest fulländade och herrliga kyrkor i götisk stil som i vår tid uppstått, Nicolai kyrkan i Hamburg, är på så sätt utförd, — för att icke nämna de otaliga större och mindre götiska kyrkor som uppförts och uppföras i England och annorstädes med huggen sten och tegel i det yttre. — Man säger att jag 'försmått målets utredande och behandling på det *närmast för hand varande* och *lättast utförbara* sättet', och jag erkänner att så är, lemnande åt projektet N:o 3 ett stort företräde i detta fall, — men endast i detta. Man säger slutligen att detta projekt 'synes i alla hänseenden uppfylla de förhanden varande fordringar', och, att i detsamma 'monumentet fullständigas med bibehållande af dess karaktär'. I den granskning jag här ofvan företaget ligger svaret derpå.

Mina af Kongl: Öfver Intendents Embetet underkända projekt må gerna falla; jag skall icke med ett enda ord försvara dem, om de blott falla för något värdigare och bättre; men som Kyrkobyggare och Svensk Arkitekt, måste jag, till den ringa kraft och verkan det kan hafva, på det kraftigaste protestera mot projektet N:o 3 och hvarje dylikt rått försök till Hanseatisering af landets förnämsta gotiska Kathedral.

Lund den 27 November 1880.

Helgo Zettervall.

Obs.! Härmed följer en skriftlig bilaga och 2 blad ritningar.»

Zettervalls *andra* skrift (EDH.) hade denna lydelse:

»Bilaga till undertecknads utlåtande till Högvördiga Domkapitlet i Upsala af den 27 Nov. 1880. Åtföljes af 2:ne blad ritningar, utgörande en arkitekturstudie af Upsala Domkyrka (pl. 13[1]).

Sedan mitt utlåtande var uppsatt och färdigt att afsändas, kom jag att tänka på huru upplysande för saken det skulle vara, om man kunde i ritning framställa en bild af Domkyrkan, sådan hon tillnärmelsevis kunde hafva varit någon tid i början af 1500-talet, då hon antagligen stod fullt färdig med de sednaste, ännu i behåll varande, medeltidstillsattserna. Jag försökte mig i denna rigtning,

[1] Originalen finnas i domkyrkans arkiv.

men fann svårigheterna för stora för den korta tid, jag kunde egna åt frågan, och ändrade därför planen så till vida, att jag istället för att göra en bild af 1500-talets kyrka, gjorde en bild sammansatt af alla medeltidsresterna och sådane tillsattser, som verkligen kunde på stilrigtigt och följdrigtigt sätt ersätta det bristande. Det är den bilden jag tager mig friheten härmed öfverlemna, men under det bestämda förklarande, att den *icke* framlägges som något slags project, utan *blott* som en arkitektonisk studie, afsedd endast för att än tydligare åskådliggöra Domkyrkans konsthistoriska ställning. Min studie grundar sig på följande iakttagelser och deraf föranledda slutledningar.

Samtliga fönstren hafva haft poster och sirverk af sten; de böra således fortfarande hafva det. Alla från medeltiden i behåll varande lister, fönsterfall, afsattsbetäckningar m. m. äro likaledes af sten och således böra alla listverk fortfarande vara af detta slags material. Som vi hafva sett gör sig en motsatt åsigt gällande i proj: III, trotts dess fotande på 'Domkyrkans arkitektoniska karaktär och ursprungliga konstruktion'. Då *allt* från medeltidens olika skeden skall bibehållas, bör också allt, så långt det kan spåras, få vara oförändradt så som dessa olika skeden lemnade det och så som det ännu i behåll förefinnes. Ett återställande gäller här följaktligen mindre monumentet i sin enhet och helhet än ett återställande af hvar och en af dess olika delar, hvarvid det gamla qvarstående måste i och för sig studeras, för att, utan inverkan af andra delar af annan karaktär, fritt och sjelfständigt fullständigas och afslutas, så som det i och för sig ensamt kräfver. Att icke så tillgått vid utarbetandet af proj: III är förut påpekadt, och dock afser detta projekt ett 'återställande' af allt från medeltiden, med mursiraterna i den vestra gafveln och tornen till utgångspunkt.

Betrakta vi nu något närmare dessa sirater, så finna vi, att de tillhöra tre olika skeden. De galleriartade nicherna öfver vestra rosetten, likasom de motsvarande öfver den norra, äro de äldsta och ega i form och anordning ännu något af den bättre tiden, men kunna icke gerna vara äldre än från slutet af 1300-talet, om de ens äro så gamla. Dernäst komma tornnicherna med tillhörande sirater. Såväl på grund af lansettformen hos bågarne, som på det slags utsirningsbegär, som här gjort sig gällande, kan man spåra medlet och sednare delen af 1400-talet hos oss här i norden. Vestra gafvelfältet med sina rundbågiga nicher och sin urverks nich i midteln, tillhör första hälften af 1500-talet. Detta gafvelfält har i proj: III blifvit ändradt på så sätt, att nicherna gjorts mycket högre och fått spetsbågiga afslutningar istället för de ursprungliga, att den gamla urverksnichen fått en inre kant i likhet med sidonicherna, samt att gluggen för slagklockan blifvit borttagen och ersatt med ett smalt spetsbågsfönster. Tvenne små runda nicher

hafva satts till och det hela blifvit inanordnadt i en spetsgafvel, krönt med ett högt sirligt kors af jern. Detta ändringstilltag i proj: III är alldeles oförklarligt, då man besinnar, hvad det projektet utgifver sig för att vara, — eller månne aktningen för 'Domkyrkans konsthistoriska egendomligheter' satt sin gräns redan med början af 1500-talet. I ett projekt *sådant som N:o III* borde man atminstone kunna vänta en smul respekt för minnet af det säkerligen första utvändigt visande urverk som funnits i landet. Denna ändring, i förening med rosettens uppflyttande, gör vestra gafveln i proj: III till en, lindrigast sagt, konsthistorisk orimlighet. —

Å midtbyggnadens sträfvor finnas äfven rundbågade nicher och sådane egde åtminstone det södra gafvelröstet, att döma efter den äldre planch som framställer kyrkan före 1702 års brand. Men dessa nicher synas vara från en ännu sednare tid. I proj: III har södra gafvelröstet erhållit en arkitektur, som den aldrig har kunnat ega, hvadan den der sitter som en abnormitet, hvilket också redan är papekadt. Att tornens sträfvor varit ungefär sådane de nu äro, synes vara temmeligen klart. Har några sirater på dem funnits, sa hafva de varit helt obetydliga och plaserade strax under öfre dropplisten. Icke dess mindre har i det 'historiska' projektet N:o III dessa sträfvor blifvit, som vi sett, till den öfre tredjedelen af deras höjd ombyggda och förändrade, på ett sätt som icke der eger något historiskt berättigande, eller kan försvaras genom något vädjande till Domkyrkans karaktär. Att de öfriga sträfvorna varit på det enklaste sätt afslutade och att spännbågarne temmeligen flärdlöst utgått från dem och hvälft sig öfver sidoskeppen mot midtskeppet, utan all slags fialutstyrsel, är på grund af deras sena tillkomst mycket säkert. Wi känna huru proj: III 'återställer' dessa delar. Att tvärbyggnadens sträfvor varit från början beräknade för att afslutas med spiror är påtagligt, men att de egde en påbyggnad sådan som i proj: III är alldeles osannolikt, äfven med frånräknande af det främmande i dess utstyrsel. Beträffande tornens spiror, så hafva dessa naturligtvis icke kunnat vara af annat slag än det som var allmänt rådande hos oss under sednare delen af 1400-talet, och långt in i det följande seklet vidhölls. I proj: III uttalar sig en alldeles egen och motsatt konsthistorisk åsigt äfven i detta afseende.

Låtom oss nu se till hvilket resultat jag i min studie kommit: Uti tornens nicher och sirater uttalar sig en viss horizontal karaktär, som på intet vis pekar hän mot någon spetsgafvel till afslutning. Jag tror således icke, att tornen hafva haft några sådana gaflar, utan snarare varit horizontalt afslutade och försedda med höga spiror, som antagligen varit omgifna med småspiror i hörnen, ty siraternas anordning, med hänsyn till murhörnen, tala nästan om, att man vid deras utförande hade så tänkt sig. Men skulle tornen

verkligen redan från början hafva haft gaflar, så måste dessa hafva varit trappgaflar, emedan sådane hörde till tiden och stilen, och äro de enda tänkbara med hänsyn till murnichernas ställning och siraternas anordning. I proj: III se vi bevis derpå. Spetsgaflarne å tornen stå der komplett främmande för underbyggnaden, men passa väl ihop med spirorna, hvilka äro af nästan förgötisk formbildning och tillhöra en epok, som redan för länge sedan hade spelt ut sin rol, när tornmurarnes öfre delar utfördes. Wi se der likaledes huru för åstadkommande af en passande spetsgafvel å norra transeptet, tegelgotiken å Domkyrkan fått helt och hållet frångås och äldre former användas, ehuru sådane icke i hennes tegelutstyrsel stå till att finna. — De trappgaflar som tornen sålunda möjligen kunna hafva haft, måste dock hafva varit nästan lika breda som mursidorna, hvadan tanken på hörnspiror försvinner och vi hafva i stället att tänka oss — med hänsyn till de undre murhörnens anspråk — någon serskild anordning af gaflarnes hörntinnar.

Om det således är svårt att nu kunna afgöra, huru tornmurarne ursprungligen afslutades, eller huru de efter eldsvådorna gestaltades under första hälften af 1500-talet, så är det deremot så mycket lättare att taga reda på vestra gafvelns ungefärliga utseende under samma tid. Nicherna här äro, som vi sett, rundbågade, men de äro äfven så ställda, att de otvetydigt hänvisa till trappgafveln, och någon annan form kan väl icke heller under denna sena tid komma i fråga. I proj. III se vi hur omöjlig spetsgafveln är — trotts den omnämnda ändringsåtgärden. Wi hafva här ofvan redan vidrört den gamla urverksnichen i midteln af detta gafvelfält. Den var särkildt afsedd för det den tiden nymodiga sättet, att anbringa urtafla utvändigt å byggnad — kyrka eller rådhus. I de föregående tiderna hade man nöjt sig med solvisare, och södra tornet har 2:ne sådane å sina sträfpelare, en mot söder och en mot vester. Urverk voro för resten ganska sällsynta och, der de funnos, voro de i allmänhet blott afsedda för det inre. En liten glugg i denna nich, under urtaflans plats, tjenade till att upphänga slagklockan uti. — I min studie har jag försökt återställa gafveln och dervid tagit hänsyn till de närstående sträfpelarnes afslutning, hvilket ursprungligen måhända icke var gjordt. Dylika gaflar har jag tänkt mig tillkomna på samma gång äfven på tornen, och i dessa har jag repeterat urverksnichen, för att på så sätt få passande platser för nutida urtaflor. Om sådane gaflar *verkligen* funnits å tornen, så hade de naturligtvis *icke haft sådane* midtnicher. Tornen har jag försett med spiror från samma tid som dessa gaflar, emedan en äldre form *här* icke vore följdrigtig. — Tvärbyggnaden mellan tornen har jag bibehållit. Om denna icke skulle hafva varit ursprunglig, så är det åtminstone mycket säkert, att den tidigt tillkommit, ty den var icke allenast nödig för passagen mellan tornen

och för rum åt urverket, utan äfven, genom dess östliga tvärmur — och det helt säkert förnämligast — som ett väsentligt stöd- eller sträfverk mellan tornens på fristående, relativt klena pelare ställda östliga murar och hörn. I mina förslag har jag visserligen borttagit denna tvärbyggnad, men *ersatt den* genom ett groft galleriartadt, genombrutet spännverk af jern. Det vore, enligt mitt förmenande, *mer* än djerft att, så som i proj: III är gjordt, borttaga detta stöd och öfverlemna tornen helt och hållet åt de klena bottenpelarnes ovissa bärförmåga.

Beträffande sidofasaderna kan jag här vara helt kort. De tala för sig sjelfva och illustrera blott, hvad här ofvan är nämnt. Korsgaflar med sträfvor, spiror och takryttare äro i öfverensstämmelse med vestpartiet och hvad man med visshet känner om dessa delar.[1] Sträfpelare och spännbågar äro af den enkla art, som vi lära känna från 1400-talet och hvarpå Lunds Domkyrka egde flera exemplar, såväl af tegel som sten, före dess nu fulländade restauration.

Min studie är nu afslutad; måtte den bidraga till att klara begreppen om Domkyrkans verkliga väsende och väcka till insigt om hvad frågan rätteligen gäller, — om den blott bör gälla ett s. k. »återställande» på grund af några få och föga ingripande murstenslemningar från sen tid, med risk att derigenom få en vrångbild, som egentligen ingenting *»återställer»*, utan fast hellre vanställer, eller om den förtjenar och bör gälla en restauration i detta ords högre mening, som hufvudsakligen har att afse monumentets fullständigande till ett fullkomnat helt, i öfverensstämmelse med dess grundidé och dess i sina hufvudformer och detaljlemningar uttalade karaktär och väsende.

Lund den 6 December 1880.

Helgo Zettervall.»

3. Ny överintendent och fastställande av restaureringsförslag.

Den 4/5 1882 anbefalldes Ö. I. Ä. genom nådig remiss att avgiva förnyat utlåtande i ärendet.

[1] »I den allmänt bekanta bild, som framställer Domkyrkan före 1702 års brand, är södra gafveln försedd med 5 simpla och simpelt anordnade nicher. Gafveln som torde — hvad dekorationen beträffar — förskrifva sig från sednare delen af 1500-talet, har i sin sednaste medeltidsform haft en tinne, som afslutning öfverst. Spirorna på de grofva sträfvorna och på spännbågarne, som denna bild visar, äro sannolikt från Johan III tid och tillkomna efter den stora branden 1572.»

Helgo Zettervall hade år 1881 efterträtt F. W. Scholander såsom intendent i ämbetet och blev efter von Dardels avgång 1882 överintendent och chef för verket. Han har också undertecknat det utlåtande, som avgavs den 21 aug. 1883 (EDH). Utlåtandet, varmed följer ett av Zettervall uppgjort, omarbetat restaurationsförslag (pl. 16—19)[1], har följande lydelse:

»Sedan Öfverintendents Embetet blifvit genom Nådig remiss den 4 Maj sistlidet år anbefaldt att afgifva förnyadt underdånigt utlåtande i fråga om upprättade förslag till restaurering af Upsala Domkyrka, får, med bifogande af samtliga handlingar och föregående ritningar i detta mål, Embetet öfverlemna ytterligare sådana ritningar, uppgjorda af undertecknad, Öfverintendent, som anhåller att rörande detta vigtiga byggnadsärende få i underdånighet anföra följande:

Det ursprungliga restaureringsförslaget utarbetades af mig under år 1874 och blef år 1875 af det dåvarande Öfverintendents Embetet, på grund af åtskilliga anmärkningar och ett dess motförslag, afstyrkt. Med anledning häraf anmodade Domkapitlet i Upsala mig att afgifva utlåtande och ett sådant, åtföljdt af ett modifieradt förslag i eskiss, afgafs också i början af 1876. Detta förslag afsåg dels en förenkling dels en något förändrad anordning af tornen, med hvilkas öfre delar jag redan från början varit mindre väl tillfreds. — I det skick frågan så befanns har hon sedermera under årens lopp varit föremål för åtskilliga utlåtanden tills den, på grund af Domkapitlets i Upsala skrifvelse till Eders Kongl. Maj:t af den 16 December 1880, nu senast blifvit genom åberopade Nådiga remiss till Öfverintendents Embetet åter remitterad.

Orsaken till den långa tidsutdrägt frågan nu kräft har varit den, att jag vid genomläsandet af handlingarne och vid ett förnyadt studerande af samtliga ritningarne — såväl de som framställa Domkyrkan i sitt nuvarande skick som de hvilka afse en restaurering — funnit nödigt att, innan något vidare från embetets sida åtgjordes, ännu en gång undersöka kyrkans konstruktion samt göra ytterligare detaljforskningar beträffande hennes förebilder. — Under förlidna året blefvo, i den mon min af andra åligganden upptagna tid det medgaf, sådane förnyade undersökningar gjorda, dervid jag trodde mig uppdaga, att midtskeppets murar icke hade varit så höga ursprungligen som de nu äro, hvadan den nuvarande taklisten skulle hafva genom senare påmurningar kommit upp omkring fyra fot högre än der, hvarest den ursprungliga listen sannolikt haft sitt läge. Detta förhållande syntes mig allt mer obestridligt och der-

[1] Originalen förvaras i domkyrkans arkiv.

med ställdes frågan om kyrkans yttre proportioner för mig i en ny, helt annan och fördelaktigare dager, i det nemligen ett fyra fot lägre liggande listverk icke allenast skulle gifva rigtigare proportioner åt midtskeppets yttre murar — med hänsyn till de låga fönstren — utan äfven föranleda sådane anordningar beträffande tornen, hvarigenom det blefve möjligt att kunna gifva dessa en till kyrkans öfriga yttre delar fullt harmonisk utbildning, hvilket — trotts de bästa bemödanden — endast ofullständigt hade lyckats i de hittills gjorda flere försöken.

Allt mer stadgad i den öfvertygelsen, att häruti var funnen en utgångspunkt för något ännu rigtigare och mera helgjutet än hvad hittills hade ernåtts, beslöt jag att omarbeta det ursprungliga förslaget. Innan detta arbete företogs ansåg jag likväl nödigt att genom besök vid sådane kyrkor, som kunde anses stå i stilfrändskap med Upsala Domkyrka, taga ytterligare notis om alla sådane detaljförhållanden, som kunde vara till gagn för frågans lösning. På egen bekostnad företog jag derföre under min semester förra året en specielt för Upsala Domkyrka afsedd studieresa, hvarifrån jag återkom den 1 Oktober, efter att under en tid af en och en half månad hafva hunnit besöka de förnämsta och äfven flera mindre Nordfranska kathedraler och kyrkor. Efter hemkomsten och sedan det samlade Materialet hunnit ordnas vidtog arbetet och fortgick så mycket tiden medgaf under vintern, så att koncepterna kunde tidigt på våren utlemnas till renritning, hvilket arbete blifvit på embetets bekostnad verkstäldt.

Alldenstund jag beträffande frågan i dess föregående skeden icke har något att anföra utöfver hvad jag redan i mina förra utlatanden anfört och då jag nu på grund af omförmälda senaste undersökningar och forskningar omarbetat det ursprungliga förslaget, får jag — med förbigående af allt hvad som hittills blifvit skrifvet och åtgjordt i frågan — härmed endast öfverlemna detta omarbetade förslag och förorda detsamma till utförande. Det är framställt i åtföljande 5 blad och skiljer sig från det ursprungliga förslaget hufvudsakligen derigenom:

1:o att tornen fått en smäckrare karakter och att de uppträda skenbart mera friställda från hvarandra;

2:o att takbalustraderna gjorts blinda, hvarigenom takrännorna kunna anordnas bakom desammas *öfver*kant, på samma sätt som vanliga fotrännor;

3:o att södra tranceptets hörnsträfvor erhållit en mera organisk afslutning;

4:o att tornen sammanbundits framför vestra gafvelröstet med ett högt pelargalleri, såsom numera bättre passande sedan de öppna kringgående balustergallerierna icke mera finnas;

5:o att takryttaren erhållit en till de förändrade tornen passande form, mera smäcker än i det ursprungliga förslaget;

6:o att sträfpelarnes fialer blifvit förenklade under det att spännbågarnes midtpelare försetts med små spiror;

7:o att alla så kallade krabbor eller krypblad försvunnit och detaljeringen i öfrigt gjorts så enkel som stilen kunnat medgifva, samt

8:o att, på grund af hvad ofvan blifvit nämnt, bättre proportioner och större enhet vunnits åt det hela.

Beträffande det inre så har endast en ändring blifvit vidtagen och den berör fälten öfver midtskeppets arkader. Förut är föreslaget att fylla dessa med enkla målningar, antingen vare sig i figurliga framställningar eller i enkel ornerande ytdekoration. Sedan genom ett närmare studium kännedom vunnits derom, att Notre Dame i Paris fordom egde i motsvarande fält (öfver dess triforier i choret) rosetter med zierverk för sidovindarnes belysning, har jag tänkt mig att denna idé kunde med fördel upptagas här. Jag föreslår derföre nu, såsom alternativ, att de gamla redan befintliga runda hålen utvidgas och förvandlas till dylika dekorerande rosetter, såsom blifvande särdeles samstämmande med de öfre fönstren.

Angående utförandet får jag hänvisa till det ursprungliga förslaget, dock med den ändringen för spirernas täckning, att denna numera bör ske med väl fästade svarta och röda skifferpannor, innom kanter m. m. af koppar, istället för blyplåt.

Då det gäller ett så vidt omfattande *restaureringsarbete*, är det naturligtvis icke möjligt att kunna på förhand uppgöra något fullt säkert kostnadsförslag, alldenstund många oförutsedda omständigheter under arbetets gång inträffa, som nödga till ändringar i plan och arbetssätt. Men då det närvarande förslaget är i många afseenden enklare än det ursprungliga, hvartill kostnadsförslaget med stor omsorg af mig och biträdande fackmän utarbetades, vågar jag tryggt påstå att dess slutsumma 1,156,768 kronor är fullt tillräcklig, alldenstund den kan anses i sig upptaga en betydande summa för oförutsedda händelser med hänsyn till det närvarande förslaget.

Stockholm den 21 Augusti 1883.

Underdånigst
Helgo Zettervall.

Aug. Ekmark.»

På nådig remiss av den 11 jan. 1884 avgav domkapitlet den 15 i s. m. följande utlåtande:

»Jemlikt remiss, som på nådigste befallning under den 11 dennes aflåtits i anledning af Kongl. Öfver Intendents Embetets under

den 21 Augusti sistlidet år till Eders Kungl. Maj:t afgifna förnyade underdåniga utlåtande i fråga om upprättade förslag till restaurering af Upsala Domkyrka, får Domkapitlet i Upsala, med remisshandlingarnas återställande, i underdånighet anföra, att Domkapitlet, efter tagen kännedom af de nya ritningar, som af Öfver Intendenten personligen, efter en särskild för ändamålet på enskild bekostnad företagen studieresa, blifvit uppgjorda, icke funnit anledning till någon som helst anmärkning eller erinran vid den enligt Domkapitlets mening särdeles lyckade och tillfredsställande plan, som genom dessa senaste ritningar med vissa förändringar och modifikationer i de föregående förslagen numera föreligger till det stora verkets utförande, hvad angår tempelbyggnadens återställande i ett värdigt och den höga uppgiften motsvarande skick.

Domkapitlet får alltså, med förnyadt uttryckande af det djupa intresse, som Domkapitlet naturligen hyser för det högvigtiga verkets befordrande till ett lyckosamt och efterlängtadt utförande, i djupaste underdånighet hos Eders Kungl. Maj:t anbefalla ärendet till det nådiga afseende, som allena mäktar bereda framgång deråt. Hit hör i första rummet fastställandet af sjelfva förslaget, hvarigenom en fast grund för vidare åtgärder må beredas. Domkapitlet vågar alltså i underdånighet hemställa, att en sådan åtgärd nu måtte af Eders Kungl. Maj:t i nåder vidtagas, så mycket hellre som, efter hvad Domkapitlet redan i sin sista underdåniga skrifvelse rörande detta ärende under den 16 December 1880 haft tillfälle att framhålla, åtskilliga arbeten för kyrkans yttre vidmakthållande, särdeles hvad *kyrkans yttertak* beträffar, icke torde kunna alltför länge undanskjutas, och vid hvilkas utförande mycken vigt ligger deruppå, att intet må komma i strid mot den stora restaurationsplanen, hvilket skulle innebära den största misshushållning.

Men ehuru denna Domkapitlets underdåniga framställning gäller planen i dess helhet, beträffande så väl det inre som det yttre restaurationsarbetet, anser Domkapitlet sig dock, hvad sjelfva *inredningen* vidkommer, såsom beroende icke blott på estetiska konstfordringar utan äfven på hänsyn till det praktiska och ändamålsenliga, böra hemställa, att frågan i sistberörda afseenden må tills vidare hållas öppen och således icke nu afgöras.

Hvad slutligen kostnadsförslag och beredandet af nödiga medel för arbetets utförande beträffar, har Domkapitlet intet vidare att anföra, än att Domkapitlet, anslutande sig till Öfver Intendentsembetets nu föreliggande utlåtande häröfver, åberopar sitt underdåniga yttrande af den 30 Januari 1875 vid handlingarna.»

Den 30 januari 1884 erhöll Zettervalls restaureringsförslag av år 1883 Kungl. Maj:ts stadfästelse.

Zettervall hade vunnit en fullständig seger och med honom

den franska gotiken. Det baltiska inslaget hade haft sina förvarare men blivit övervunnet. För barocktidens insats i kyrkans exteriör hade icke ett ord av erkännande blivit sagt. Ingen hade höjt sin röst till försvar för de uttryck av en nyare tids smak, som kyrkans yttre erhöll på 1700-talet: den måttliga resningen, den horisontella betoningen. Och Hårlemans mästerliga lanterniner hade fullgjort sin tjänst. En annan tids kanske övergående riktning fordrade, att de skulle tagas bort. Men de skola säkerligen ihågkommas som verk af en stor epok inom den svenska byggnadskonsten.

Det fanns emellertid inte längre något hinder för företagets utförande, om blott nödiga medel kunde anskaffas.



Konung Oscar II.

II. Restaureringens finansiering och ledning.

1. Anslag från Uppsala domkyrkoförsamling.

Efter noggranna beräkningar befanns domkyrkans egen kassa kunna bidraga med 75,000 kr. Det som fattades, måste alltså sökas från annat håll, och domkapitlet vände sig i detta syfte först till församlingen.

Den 12 mars avlät domkapitlet en skrivelse till församlingen med anhållan om anslag av 200,000 kr. för ändamålet. Kyrkorådet yttrade sig häröver så som synes av följande protokollsutdrag:

»Protokoll vid kyrkorådets sammanträde den 5 april 1884. Närvarande: professorerna Clason, Nordling, Daug och Johansson, bryggaren Berlin, friherre Alströmer, rådman Lundberg, rektor Ekman, och undertecknad ordförande.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

§ 7.

Föredrogs från Högv. Domkapitlet i Uppsala inkommen skrifvelse med anhållan om anslag från församlingen till ett belopp af 200,000 kronor för Domkyrkans restauration enligt af Kongl. Maj:t i nåder fastställd plan för restaureringsarbetet, upplysande Domkap. bland annat, att för arbetet, hvartill en summa af en million kronor beräknats åtgå, Domkyrkans egen kassa ej kunde bidraga med högre belopp än högst 75,000 kronor, och hemställde Domkap. att återstoden måtte i första hand fyllas af församlingen, så långt dess tillgångar medgåfve.

Kyrkorådet tog detta mycket vigtiga ärende i noggrant öfvervägande, och som Uppsala Domkyrka var nationens förnämsta tempel, till hvars byggande och underhåll staden, hvilken begagnade detta tempel som sin kyrka, aldrig såvidt kändt var, bidragit, och tillföljd deraf under flera hundra år varit befriad från de dryga kostnader, som i vanliga fall ålåg en kyrkoförsamling utgöra för byggande och underhåll af gudstjenstlokal, ansåg kyrkorådet rättvist, att kyrkostämman nu gjorde de uppoffringar, som Domkapitlet ifrågasatte för Domkyrkans försättande i värdigt skick. Dessutom var kyrkorådet förvissadt, att församlingen skulle vilja underkasta sig ifrågavarande penningeuppoffring icke blott ur den nu berörda synpunkten utan ännu mera av kärlek till och nitälskan om detta äfven i sin förnedring sköna Herrens hus, der vi sjelfva och våra fäder, slägte efter slägte, uppbyggts genom Guds ords predikan, bön och sång. Kyrkorådet ville alltså gifva ett kraftigt förord åt Domkapitlets anhållan, men då det begärda anslaget 200,000 kronor kunde synas alltför betungande att på en gång utgifva ville kyrkorådet tillstyrka att anslaget jemnt fördelades på så många år restaurationsarbetet efter blifvande arbetsplan komme att kräfva samt att första delen utgick det år, då arbetet skulle börja.

Som ofvan

H. D. Janson.»

Domkapitlets anhållan om anslag bifölls av församlingen på det sätt, som här nedan anförda protokollsutdrag utvisar:

»Protokoll vid kyrkostämma med Upsala Domkyrkoförsamling den 15 april 1884.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

§ 2.

S. D. Föredrog ordföranden från Domkapitlet i Upsala till Upsala Domkyrkoförsamling inkommen skrifvelse af den 12 sistl. mars angående Domkyrkans restauration, i hvilken skrifvelse, som protokollet bilades, Domkapitlet anhöll att kyrkostämman måtte för sin del anslå ett belopp af tvåhundratusen kronor för Domkyrkans i Uppsala restauration enligt af Kongl. Maj:t i nåder fastställdt restaurationsförslag; öfver hvilken anhållan Domkyrkorådet den 5 innevarande april afgifvit yttrande.

Under den diskussion, som vid den talrikt besökta stämman i anledning häraf uppstod, gjordes följande yrkanden:

1) af professor M. Johansson:

'Under förutsättning att de för ändamålet i öfrigt nödiga medel varda från annat håll anskaffade, beslutar församlingen att för Domkyrkans restauration anslå ett belopp af 200,000 kronor att utbetalas å tid, som församlingen efter framställning från Domkapitlet bestämmer, och att af församlingen anskaffas med det upptagande af lån, som genom amortering återbetalas enligt plan ifråga om ränta och årlig annuitet, hvarom beslut i sammanhang med beslut om lånets upptagande af församlingen kommer att fattas och vederbörande till fastställelse underställas';

2) af disponenten C. J. Widman:

'Under förutsättning att de för ändamålet i öfrigt nödiga medel varda från annat håll anskaffade beslutar församlingen att för Domkyrkans restauration anslå ett belopp af 200,000 kronor att utgå å den tid och i den ordning, hvarom kyrkostämman framdeles fattar beslut';

3) af direktör W. Ulander och kamrer N. Stenbeck:

'Ärendet i dess föreliggande skick föranleder ej annan åtgärd från kyrkostämmans sida än tillsättande af en kommitté af 5 personer, som får i uppdrag att, efter kommunikation med Stadsfullmäktige angående stadens finansiella ställning, frågan närmare utreda, särskildt rörande storleken af det anslag, kommunen för domkyrkans restauration förmår bära, samt lämpligaste sättet för penningarnes anskaffande, hörande kommitterade så tidigt afgifva sitt utlåtande, att ny kyrkostämma kan i saken hållas före utgången af nästkommande maj månad';

4) af friherren August Michael Posse:

'Kyrkostämman anslår för domkyrkans restauration 50,000 kronor'; och

5) af smeden Joh. Eriksson:
'Kyrkostämman bidrager ej till domkyrkans restauration utan endast till dess nödiga reparation efter å kyrkan hållen syn af dertill lämpliga personer'.

Sedan stämmans ledamöter öfver hvart och ett af dessa förslag yttrat sig och därvid hvart och ett blifvit mottaget med blandade ja och nej, förklarade ordföranden, att han ansåg, det prof. M. Johanssons förslag blifvit bland alla förslagen med största bifallet omfattadt, hvarför han ville göra detta förslag till hufvudproposition vid voteringen, och att disponent C. J. Widmans samt Herrar W. Ulanders och N. Stenbecks båda förslager dernäst i ordningen blifvit med största bifallet omfattade, hvadan ett af dessa båda senare förslager borde utgöra kontraproposition. Vid företagen omröstning om kontraproposition afgåfvos 3,282 röster för disponenten Widmans förslag och 802 röster för Herrar Ulanders och Stenbecks; hvadan alltså disponenten Widmans förslag blifvit af stämman till kontraproposition vid hufvudvoteringen antaget. Vid derefter företagen hufvudvotering uppställdes af ordföranden prof. Johanssons förslag såsom ja-proposition och disponenten Widmans som nej-proposition och förklarade ordföranden, sedan stämmans ledamöter med ja och nej sig yttrat, att han ansåg nej öfvervägande, hvilken uppfattning, då votering ej af någon begärdes, med klubbslag befästades; och hade alltså kyrkostämman beslutat, att under förutsättning, att de för domkyrkans restauration i öfrigt nödiga medel blefve från annat håll anskaffade, för restaurationen anslå ett belopp af tvåhundratusen (200,000) kronor att utgå å den tid och i den ordning, hvarom kyrkostämman framdeles skulle fatta beslut.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Som ofvan
H. D. Janson.»

2. Allmän subskription.

Enligt domkapitlets protokoll den 24 april 1884 blev nu nästa åtgärd att till allmänheten utfärda en inbjudning att teckna frivilliga bidrag. Ett av ärkebiskopen författat förslag till inbjudning godkändes och trycktes med avbildningar av de nya ritningarna över kyrkans västra och södra fasader.

Mer än 2,000 listor utsändes: till konungen och till alla ledamöter av riksdagens kamrar, till biskopar och pastorsämbeten, landshövdingeämbeten, svenska beskickningar i utlandet, regementschefer, akademistaten i Uppsala och studentnationerna, läroverk, tidningar, banker m. m.

Domkapitlets upprop blev i det stora hela icke över hövan uppmärksammat och totalbeloppet av de på denna väg insamlade medlen motsvarade knappast förväntningarna. Detta kunde bero på en allmän känsla av att staten hade tid att understödjande ingripa; det kunde också komma sig av att meningarna voro delade om värdet eller tillbörligheten av det Zettervallska förslaget, för att inte tala om andra skäl, som kunde verka avkylande. Resultatet av den första insamlingen stannade emellertid vid 133,000 kr. Häri ingingo två mycket frikostiga bidrag, nämligen 20,000 kr. från H. M. Konungen och 50,000 kr. från Dannemora gruvintressenter (friherre Louis de Geer till Leufsta, akt.-bol. Österby bruk, kabinettskammarherren C. L. Reuterskiöld, friherre Axel Reuterskiöld, Strömsbergs bruksägare, Gysinge akt.-bol., Wattholma bruks akt.-bol., friherre J. T. Beck-Friis, Schebo bruks akt.-bol., Ljusne bruksägare och akt.-bol. Iggesunds bruk). Med Göteborgs stads fullmäktiges lista överlämnades omkring 7,000 kr., akademistaten i Uppsala sammansköt omkring 5,000 kr., domprosten Torén insamlade ungefär samma belopp, studentkårens sångförening skänkte behållningen av konserter, kr. 5,037:67. Dåvarande tullförvaltaren i Norrköping G. W. L. Lönegrens lista medförde 2,700 kr. Från pastorsämbetena i Jakobs, Gävle stads, Sköns och Söderala församlingar insändes resp. 2,565, 2,000, 1,761 och 1,350 kr. Flera enskilda personer tecknade 1,000 kr. hvardera: H. K. H. Prinsessan Eugenie, ärkebiskop Sundberg, W. Tham (Husqvarna) m. fl. H. K. H. Kronprinsen och konstnären A. Hägg bland åtskilliga andra tecknade 500 kr. hvardera. På sina ställen fulltecknades listorna med helt små bidrag och det förekom, att listinnehavare (såsom G. Tamm) rekvirerade ytterligare en lista.

Härutöver understöddes företaget med ytterligare gåvor under företagets gång. H. M. Konungen skänkte, utom nyssnämnda belopp, 15,000 kr., änkefru Johanna Kempe och greve W. von Hallwyl 10,000 kr., änkefru W. Hellman i Uppsala 5,000 kr., generalmajor Björnstjerna 3,000 kr., hovrättsrådet O. H. Forsell 3,000 kr., hrr Hugo Tamm 2,500 kr., Oscar Ekman 2,000 kr., Knut Ljunglöf 2,000 kr. och W. Ulander 1,500 kr. 1,000 kr. överlämnades av Uppsala ångkvarn samt av var och en av hrr E. G. Boström, Charles Dickson, H. W. Söderman, G. F. Giljam, Fr. Bünsow och friherre G. S. Åkerhielm. Fru

Ida Wallenberg samt »okänd» och »en varm vän till vår kyrka» gåvo likaledes 1,000 kr. vardera. Filharmoniska sällskapet i Uppsala överlämnade behållningen av en konsert i domkyrkan, 700 kr.[1]

Till dekorerade fönster, restauration av kapell och monument m. m. skänktes dessutom sammanlagt kr. 26,770: 86, varom närmare kommer att meddelas i annat sammanhang.

I början av år 1885 voro emellertid endast 408,000 kr. mobiliserade, och domkapitlet fann nu tiden vara inne att vädja till statsmakterna om bistånd.

3. Statsanslag.

I sagda syfte ingick domkapitlet till Konungen med följande skrivelse:

»Genom underdånig skrifvelse den 30 Januari 1875 ingick Domkapitlet i Upsala till Eders Kongl. Maj:t med en af nuvarande öfverintendenten Helgo Zettervall uppgjord samt af vederbörliga ritningar och kostnadsförslag åtföljd fullständig plan för Upsala domkyrkas restauration. I denna skrifvelse, som här ånyo i afskrift bifogas, lemnades tillika en kort öfversigt af nämnda kyrkas historia jemte beskrifning på hennes nuvarande föga värdiga skick och på hennes ekonomiska ställning. Under de tio år, som sedan dess förflutit, hafva visserligen åtskilliga förändringar inträffat, men i hufvudsaken är dock allt som rör förevarande fråga oförändradt. Att vidlyftigt redogöra för hvad som skett och icke kunnat ske, torde vara öfverflödigt. Det må vara nog med den erinran, att efter det första restaurationsförslagets upprättande hafva på grund af anmärkningar, dels från öfverintendentsembetet dels från domkapitlets sida, icke mindre än tre nya sådana förslag blifvit uppgjorda, bland hvilka det sista, liksom det första ett verk af Herr Zettervall, allmänt mottagits med stort bifall och äfven den 30 Januari 1884 erhållit Eders Kongl. Maj:ts nådiga stadfästelse. Numera finnes således intet hinder för det länge uppskjutna och kanske ännu längre önskade nationella företagets utförande, om blott nödiga medel kunna anskaffas.

Såsom i den ofvan åberopade underdåniga skrifvelsen, till hvilken Domkapitlet tillåter sig att återigen hänvisa, redan har blifvit ådagalagdt, äro domkyrkans egna tillgångar för ändamålet alldeles otillräckliga. Väl är den ekonomiska ställningen nu något fördelaktigare än den då var, i ty att man genom besparingar lyckats

[1] Räkenskaper häröver förvaras i Uppsala landsarkiv: Uppsala domkapitelsarkiv H. I: 13—23. Insamlingslistorna finnas i domkapitlets arkiv E. V. 141: 8—9.

hopsamla ett kapital af 75,000 kronor, som kan och bör till restaurationsarbetet användas; men hvad förslår en dylik summa der en million erfordras? På fortsättning och tillväxt af sådana besparingar får man dessutom för framtiden icke räkna, då kyrkans och de henne tillhörande byggnadernas vård och underhåll kräfva så ansenliga belopp, att, enligt hvad den år 1875 till Eders Kongl. Maj:t öfverlemnade tablå utvisar, under åren 1864—1873 de årliga utgifterna öfverstego inkomsterna med omkring 1,200 kronor, och då, såsom en hos domkyrkoförsamlingen företedd och granskad redovisning bestyrker, äfven under de fem sist förflutna jemförelsevis gynnsamma åren, det årliga öfverskottet i medeltal ej uppgått till mer än 587 kronor 52 öre. När så är, har Domkapitlet trott sig böra i främsta rummet med begäran om anslag vända sig till nyssnämnda församling, som ock, oaktadt ganska dryga utgifter för närvarande äro i hennes budget uppförda, med mycken beredvillighet den 22 sistlidne April beslutat att, »under förutsättning att de för ändamålet i öfrigt nödiga medel varda från annat håll anskaffade för Upsala domkyrkas restauration anslå ett belopp af 200,000 kronor». Sedan detta beslut vunnit laga kraft, blef nästa steg att vädja till allmänhetens intresse för saken. Domkapitlet utfärdade derföre en inbjudning att på kringsända listor teckna frivilliga bidrag, och har denna inbjudning hittills så slagit ut, att dels redan ingått, dels kommer att enligt fullgod säkerhet under innevarande och närmast följande år ingå en summa af 133,000 kronor. De för den tillämnade restaurationen nu eller snart tillgängliga medel utgöra följaktligen:

Domkyrkans egna medel . . .	75,000	kronor.
Församlingens bidrag	200,000	»
Frivilliga gåfvor.	133,000	»
Kronor	408,000	kronor.

Man hade visserligen hoppats att kunna uppbringa summan till en half million innan förnyad anmälan i ärendet hos Eders Kongl. Maj:t komme att ske; men denna förhoppning har tyvärr icke gått i uppfyllelse. Domkapitlet är dock fortfarande derom lifligt öfvertygadt, att hvad som ännu fattas skall på flera sätt inom kort fyllas, så snart behofvet blifver kändt och vårt folk får se, att den storartade nationalhelgedomen verkligen kan till sitt ursprungliga härliga skick återställas.

Men äfven med detta på goda grunder stödda antagande, återstår ändå en brist af 500,000 kronor, enär kostnaderna äro beräknade till en million. I Herr Zettervalls första restaurationsförslag äro de till och med upptagna till något ännu högre belopp, nämligen till 1,156,000 kronor; men alldenstund i det sista och af Eders Kongl. Maj:t stadfästa förslaget många ganska betydande

förenklingar blifvit vidtagna, kan kostnaden ej gerna, såsom den berömde byggmästaren ock sjelf medgifvit, öfverstiga en million. Skulle likväl genom oberäkneliga omständigheter under arbetets fortgång detta icke desto mindre inträffa, så ligger derpå ingen vigt, eftersom mycket af hvad som hör till kyrkans inre restauration då kan uppskjutas tills hennes egna tillgångar medgifva dess fullbordan. Utöfver hvad redan finnes disponibelt är det således nu endast 500,000 kronor, som erfordras och för hvilkas anskaffande Domkapitlet ej vet annan utväg än att anlita statens hjelp. Redan vid två föregående tillfällen har en sådan hjelp jemte enskild blifvit lemnad efter de stora eldsvådorna, som öfvergingo kyrkan åren 1572 och 1702, fastän den sist nämnda gången under tidens trångmål till så ringa belopp och med ett efter tidens dåliga smak så illa användt bruk, att deraf endast blef det styckverk, hvarpå den till hela sin anläggning stolta praktbyggnaden i närvarande stund framvisar ett bedröfligt prof. Domkapitlet är ock derom förvissadt, att äfven nu en hjelpsam hand skall räckas, då enskildas intresse och offervillighet äro omisskänneliga, och då Svenska folkets representanter utan tvifvel önska, att ett af förfädrens storverk ej längre skall stå såsom en half ruin. Dessutom kan ifrågasättas, huruvida icke staten har att här gälda en hedersskuld, sedan kyrkogodsen blifvit till statsverket indragna och i sammanhang dermed förbindelser blifvit gifna, hvilka böra inlösas. Men dermed må förhålla sig huru det vill, så är vördnaden för våra stora minnen ett tillräckligt motiv, och Domkapitlet har tänkt att såsom ett erkännande deraf skulle den i sin ursprungliga gestalt återupprättade domkyrkan kunna vara färdig till år 1893, då den Svenska protestantismen skall fira sin tredje jubelfest.

Öfvertygadt, att dessa tänkesätt och önskningar delas af Eders Kongl. Maj:t, och på grund af hvad här ofvan samt i skrifvelse den 30 Januari 1875 blifvit anfördt, vågar alltså Domkapitlet i underdånighet anhålla,

att i Nådig Proposition till innevarande års riksdag måtte för Upsala domkyrkas restauration, enligt den af öfverintendenten Zettervall uppgjorda och i vederbörlig ordning godkända plan, äskas ett på sju år, den erforderliga byggnadstiden, fördeladt statsbidrag af 500,000 kronor; äfvensom att av detta belopp den ungefärliga sjundedelen eller 70,000 kronor må för år 1886 beviljas.

Härjemte bifogas utom ofvan berörda afskrift af Domkapitlets underdåniga framställning under den 30 Januari 1875, de af Eders Kongl. Maj:t under den 30 Januari 1884 godkända ritningarna jämte restaurations- och kostnadsförslaget af den 18 November 1874. Öfriga härstädes förvarade ritningar skola, för såvidt sådant anses erforderligt, efter föreskrift tillhandahållas.»

Ärkebiskopen var synnerligen angelägen om att frågan, utan uppskov, måtte upptagas vid 1885 års riksmöte. Men han hade stora farhågor för att domkyrkans behov kunde komma att åsidosättas för de riksviktiga ärenden, som i övrigt stodo för dörren, och han nöjde sig icke med att det ställdes i utsikt, att frågan skulle upptagas vid lägligt tillfälle under förhandlingarnas gång. För att vinna bästa garanti i detta hänseende hemställde han vid audiens hos konung Oscar, att konungen måtte i trontalet tillkännagiva sin avsikt att framställa det begärda anslaget till riksdagens omprövning. Konungen saknade inte betänkligheter, men blef vunnen, statsministern Temptander, som befann sig i ett yttre rum, tillkallades och saken blev ordnad i enlighet med vad ärkebiskopen hemställt om.

Propositionen avläts den 20 februari 1885 och lydde så:

»Bland de kyrkliga byggnadsverk vårt land från forntiden eger intages främsta rummet obestridligen af Upsala domkyrka i anseende så väl till dermed förbundna fosterländska minnen som till den storartade plan, hvarefter den ursprungligen varit uppförd. Det skick, hvari denna vördnadsbjudande tempelbyggnad, efter derå särdeles under sjuttonhundratalet vidtagna vanställande förändringar, nu företer sig, är dock densamma ingalunda värdigt, och önskvärdheten af dess återställande till en mera stilenlig och monumental gestalt har derför länge varit allmänt erkänd. Frågan om en sådan restauration bragtes redan för tio år sedan å bane af domkapitlet i Upsala och har sedan dess framkallat olika förslag af vårt lands utmärktaste byggnadskonstnärer. Sedan numera en af Öfverintendenten Helgo Zettervall uppgjord och reviderad restaurationsplan blifvit af Kongl. Maj:t fastställd, hafva för dess utförande medel insamlats genom frivilliga sammanskott af enskilde och äfven domkyrkoförsamlingen anslagit en för dess ställning betydande summa. Men dessa medel, jemte hvad af domkyrkans egna tillgångar kan användas, äro för ändamålet otillräckliga, och Kongl. Maj:t finner sig derför föranlåten hos Riksdagen äska att, i likhet med hvad som för icke länge sedan skett i fråga om restaurering af domkyrkorna i Linköping och Vesterås, Riksdagen ville lemna sin medverkan till restaurering jemväl af Upsala domkyrka.

Kongl. Maj:t får alltså, under åberopande af hvad bilagda statsrådsprotokoll innehåller, föreslå, att Riksdagen ville till restauration af Upsala domkyrka hufvudsakligen i enlighet med den af Kongl. Maj:t derför fastställda plan bevilja ett anslag af fem hundra tusen kronor och deraf anvisa sjuttio tusen kronor att utgå under

år 1886; kunnande tillgång härtill beredas genom motsvarande nedsättning af den summa Kongl. Maj:t i den till innevarande Riksdag aflåtna nådiga proposition om statsverkets tillstånd och behof föreslagit att använda till förstärkande af statsverkets kassaförlagsfond.

De till detta ärende hörande handlingar skola Riksdagens vederbörande Utskott tillhandahållas och Kongl. Maj:t förblifver Riksdagen med all Kongl. nåd och ynnest städse välbevågen.»

Framställningen tillstyrktes av statsutskottet med reservation av tolv ledamöter, tillhörande andra kammaren. Efter anförande av vad i frågan huvudsakligen förekommit innefattade utskottets skrivelse till riksdagen den 21 april följande:

»Återställandet af denna minnesrika och ursprungligen praktfulla kyrkobyggnad har synts Utskottet vara en angelägenhet, som för hela nationen är af så stort intresse, att staten icke kan undandraga sig att, på sätt här föreslagits, räcka den församling och de enskilde en hjelpsam hand, hvilka med betydliga offer sökt bringa företaget till verkställighet; och då härtill kommer, att statsverkets tillgångar mer än väl medgifva användandet på ifrågavarande ändamål af den summa, som blifvit begärd, föranlåtes Utskottet, under åberopande jemväl af de skäl, som i statsrådsprotokollet blifvit anförda, att hos Riksdagen hemställa,

att Riksdagen, med bifall till Kongl. Maj:ts framställning, må till restauration af Upsala domkyrka, hufvudsakligen i enlighet med den af Kongl. Maj:t derför faststälda plan, bevilja ett anslag af 500,000 kronor samt deraf på extra stat för år 1886 anvisa 70,000 kronor.»

Första kammaren biföll statsutskottets hemställan utan debatt och votering.

Andra kammaren avslog samma hemställan med 139 röster mot 55, som avgåvos för bifall.

Under debatten i Andra kammaren höllos tjugu anföranden, varav fem voro för och de övriga emot anslagets beviljande. Det huvudsakliga motivet för avslagsyrkandet var sparsamhet, särskilt med hänsyn till aktuella anslagsbehov för andra byggnadsföretag, vilka betecknades som synnerligen angelägna: riksdagshus, kaserner m. m. Avseende fästes vid att medel till icke ringa belopp redan funnos disponibla för domkyrkans restaurering och att beloppet torde förslå till utförande

av de mest trängande behoven eller kunde ökas genom fortsatt enskild insamling. Beträffande restaureringsförslagets innehåll och beskaffenhet anfördes, att det icke gällde att återställa en monumental byggnad som ett minne av forna tiders byggnadskonst, en sak som kunnat vara av värde och förtjäna understöd, utan att uppföra en ny kyrka i Uppsala, vilket icke borde vara en riksdagens angelägenhet. På frågan om olika arkitekturformer inlät man sig icke. Arkitekternas delade meningar, som uttalats under frågans tidigare stadium, återspeglades icke i debatten. Scholanders och Grundströms under den föregående utredningen avgivna yttranden hade förmodligen icke åtföljt de till riksdagen överlämnade handlingarna; de blevo i alla händelser icke vidrörda. Den baltiska byggnadskonsten nämndes endast en gång, nämligen i ett sakrikt anförande av professor H. L. Rydin, som beträffande det fastställda restaureringsförslaget bl. a. något dunkelt yttrade, att detta förslag föredragits framför Zettervalls första förslag av den anledningen, »att man velat restaurera kyrkan i det skick man antog densamma hafva haft under medeltiden, eller i enlighet med den götiska och särskildt den baltiskt götiska stilen». Zettervalls auktoritet lämnades obestridd, men hans restaurationsförslag betecknades av S. A. Hedin som »frukten af ett förbund mellan högtflygande statskyrkligt-prelatensiska anspråk å ena sidan och lika högtflygande arkitektfantasier — ty annat är det icke — å den andra.» Till belysning av de rådande meningarna inom kammaren anföres ur dess protokoll den 27 april följande:

Charles Dickson: »Den fråga, som egentligen här föreligger och bör vara bestämmande för det beslut, som skall fattas, är den, huru vida och i hvilken grad dessa två gamla minnesmärken af svensk byggnadskonst (Uppsala och Skara domkyrkor), hvarom de begge punkterna handla, skola anses vara nationens tillhörighet och, i sådant fall, huru vida det bör tillkomma staten att i större eller mindre mån bidraga till deras restaurerande och vidmakthållande, eller huru vida de skola betraktas endast såsom församlingarnes enskilda tillhörighet, med hvilken de kunna förfara så som är mest öfverensstämmande med deras tillgångar och vilkor, i hvilket fall dessa minnesmärkens bevarande skulle vara endast församlingarnes skyldighet. Tänker man noga på denna sak, så tror jag att med ett oförvilladt omdöme man måste medgifva, att staten eger någon skyldighet i detta afseende. Dessa gamla minnesmärken från en

förgången tids byggnadskonst i Sverige stå såsom sammanbindningslänkar mellan Sveriges medeltid och nyare tid, och det kan väl icke vara förenligt med hela landets heder och intresse att låta dessa minnesmärken förfaras eller gå sin undergång till mötes, så vida man icke sätter de materiella intressena framför de ideella. Dessutom bör man, om man utgår från den åsigten att underhållet af dessa gamla byggnadsmärken skall tillhöra församlingarne, så att de ensamma skola upprätthålla och restaurera dem samt bekosta deras framtida underhåll, betänka deras fullkomliga oförmåga att göra detta». — — —

Erik Josias Sparre: »Då vid ett föregående sammanträde här framkastades åtskilliga anathemata mot vår statskyrka, och jag tillät mig att deremot gifva en replik, erfor jag med en viss glädje, med en viss fosterländsk stolthet, att min åsigt om olämpligheten af anfall mot statskyrkan gillades af flertalet af Kammarens ledamöter.» — — —
»Om det land, hvarifrån Gustaf Adolf utgick för att med sin lilla hop försvara den protestantiska kyrkan i strid mot påfveväldet och tyska kejsardömet, om detta land skulle anse sig mer än något annat befogadt att visa, att det vårdar sig om sina tempelbyggnader, så skulle väl ingen säga något derom, men mycket skulle man hafva att säga, om detta land, ehuru till sina dimensioner förminskadt, numera icke skulle vårda sig om sina tempel.» — — — jag hoppas, att hvar och en, som har känsla för religionen, för vårt land och för Upsala, känner att detta är ett offer, som måste göras på fäderneslandets altare, och jag hemställer derför om bifall till Utskottets förslag.»

Per Pehrsson i Törneryd: »Man finner af den Kongl. propositionen likasom af Utskottets betänkande, att det icke är fråga om att återställa Upsala domkyrka i dess ursprungliga skick. Derom endast var det likväl tal år 1875, när det var fråga om anslag för samma kyrkas restaurering. Sedan dess har man gått ifrån denna plan och upptagit en annan, som väl kan hända går ut på att göra kyrkans utseende ännu mera storartadt, men ingalunda endast afser det första syftemålet, som väl egentligen borde vara det förnämsta att sträfva till. Denna omständighet synes mig vara särdeles beaktansvärd, emedan det väl icke skäligen kan ifrågasättas, att staten, då det icke är fråga om att återställa detta gamla tempel i dess ursprungliga skick, utan snarare att bygga en ny kyrka i Upsala, skall göra detta på det ena stället mera än på det andra.» — — —

H. L. Rydin: »Domkyrkan hade i medlet af 16:de seklet en inkomst af sina gods, som uppgick till ett värde af 40,000 kronor årligen. Om dessa forna tillgångar nu funnos, huru be-

tydliga skulle de icke vara i vår tid! Då hade man nu icke behöft vända sig till Riksdagen för denna sak, utan varit i samma lyckliga belägenhet som Lund. Då nu staten reducerat domkyrkans tillgångar och användt dem samt de tillgångar, som förefunnos vid reduktionen, icke på något sätt kunna sägas blifvit gifna af staten, utan helt och hållet tillkommit genom enskilda donationer, så vågar jag hemställa, huru vida icke i detta fall det är för staten en pligt att bevilja hvad som begäres för denna restauration. Denna statens pligt har erkänts af konungarne Johan III, Gustaf II Adolf och Carl XII, då reparationerna varit nödvändiga i följd af olyckshändelser.» — — —

Carl Ifvarsson: »Jag vill för min del icke bestrida, att det kunde vara skäl att understödja ifrågavarande företag, under den förutsättning att man vore förvissad, att det gälde att återställa domkyrkobyggnaden i dess ursprungliga skick, och sålunda att återställa en monumental byggnad som ett minne af forna tiders byggnadskonst, men då bör man också vara på det klara i det hänseendet, innan man beviljar något anslag. I detta hänseende kan man emellertid åberopa sig på början af motiveringen till det af Utskottet i nästa punkt yrkade afslaget. Förhållandet är nemligen, att så vidt man kunnat utreda, har man icke fått någon visshet om huru Upsala domkyrka ursprungligen varit beskaffad. Det var det första, jag inom Stats-Utskottet frågade efter, nämligen om man kunde lemna någon upplysning i detta hänseende. Jag sökte förgäfves i handlingarna någon säker ledning för omdömet härutinnan, och slutresultatet blef, att man hade icke något annat att gå efter än en gammal ritning, efter hvilken man trodde att kyrkobyggnaden blifvit påbegynt, men man hade ingen anledning att tro, att den blifvit fullbordad efter samma ritning. Kyrkan har i alla fall undergått åtskilliga ombyggningar, restaurationer och förändringar, och man vet alls icke, huru den ursprungligen sett ut. Följaktligen kan det icke vidare vara fråga om ett monumentalt minnesmärkes återställande i sitt gamla skick, och i och med detsamma har frågan förlorat sitt värde.

Jag vet icke om det vore lämpligt att bevara ett minne af vår *katolska* kyrka såsom sådan. Om deremot minnet af vår katolska kyrka kunde utplånas, så tror jag det skulle vara bättre, ty när konung och folk måste sätta sig tillsammans för att störta det välde presterna tagit sig, då kan det icke vara något minne att taga vara på, och om man skulle höra efter bland folket, så är det väl icke något i kyrkligt hänseende det har mer rädsla för, än att den katolska religionen skall å nyo smyga sig in i landet. Under sådana omständigheter kan jag åtminstone icke annat än afslå anslaget. Jag tänkte till en början att här var en fråga, der

man borde bevilja något understöd, men så snart jag kom på det klara med att här blott var fråga om ett nytt byggnadsverk, så förlorade frågan sitt värde för mig, och jag hoppas att flertalet af Kammarens ledamöter skall se frågan ur samma synpunkt.» — — —

Grossh. Peter Hammarberg: »En talare framför mig yttrade, att man icke borde bevara minnet af den katolska tiden. Jag vet icke hvad han dermed menade. Mig föreföll det dock, som om han icke ville bevara minnet af den tid, då kristendomen infördes i Sverige. Upsala domkyrka grundlades nemligen på 1200-talet, och jag tror, att före denna tid kristendomen icke vunnit stor spridning här i landet. Någon skilnad mellan protestantism och katolicism finnes, så vidt jag vet, icke i detta hänseende. Att man således icke vill bevara minnet af vår kristna tro och det varma sinne, som på den tiden fans, det kan jag icke förstå. För min del tror jag dessutom, såsom jag redan antydt, att det ifrågavarande företaget är så beskaffadt, att det bör tilltala hvarje svenskt sinne.» — — —

Nils Petersson i Runtorp: »Jag ber dock att få vända mig med några ord mot den siste ärade talaren. Han sade, att vi borde vårda oss om våra minnesmärken i landet. Jag vill dock erinra om, att det är betydlig skilnad mellan historiska minnesmärken och sådana, som stå i samband med den katolska tiden och likasom innesluta inom sig den romerska kyrkan. Dessa senare måste vara för oss af en helt annan betydelse än de förstnämnda. Samme talare ansåg äfven, att man icke skulle hafva någon känsla för religionen, om man vågade yrka afslag å Kongl. Maj:ts och Utskottets förslag. Jag tror att man icke kan lägga något sådant landets nuvarande befolkning till last. Man har, såsom åtskillige talare påpekat, beviljat mångfaldiga anslag till restaurationsarbeten å domkyrkor, men jag tror att man icke med fog kan fordra, att den nuvarande generationen uteslutande skall restaurera de gamla domkyrkorna. För resten anser jag det vara ganska tvifvelaktigt, huru vida våra efterkommande gilla vårt byggnadssätt. Vi hafva en byggmästare, som enligt vår tanke är i detta hänseende ganska aktningsvärd och kan utföra alla byggnadsarbeten i sin stil. Men om Herr Zettervall får hålla på, så tror jag att han blir oss ganska dyr. Men det är ju icke omöjligt att tänka sig det förhållande, att femtio eller hundra år härefter man kan komma och säga, att man kommit under fund med att den byggnadstil, som nu användts, varit otjenlig, eller att någon annan anledning till våra efterkommandes missnöje kan uppstå. Detta kan ju åter vara ett skäl att se tiden an. Jag tror derför att den saken kan åstadkommas — ja, jag medgifver att den *bör* åstadkommas — i framtiden; men jag tror att det kan ske genom insamlande af enskilda bidrag, och att man bör se tiden an något längre.» — — —

Frågan avgjordes genom gemensam omröstning den 13 maj, varvid riksdagen med bifall till Kungl. Maj:ts framställning beviljade det äskade anslaget av 500,000 kr. till Uppsala domkyrkas restaurering samt därav på extra stat för år 1886 anvisade 70,000 kronor.

För bifall avgåvos 108 röster i första kammaren och 64 röster i andra kammaren, sammanlagt 172 röster. För avslag avgåvos i första kammaren 21 och i andra kammaren 146, eller tillsammans 167 röster. Anslaget blev alltså beviljat med 5 rösters övervikt.

4. Arbetets ledning.



E. V. Nordling.



C. R. Nyblom.

Sedan konungen i början av juni 1885 fastställt riksdagens beslut, fann domkapitlet sig vara oförhindrat att sätta restaureringsplanens realiserande i gång och fattade till en början det beslut om ordnande av företagets ledning, som inhämtas av dess protokoll av den 27 juni: — — — »att med godkännande af herr ärkebiskopens redan träffade muntliga aftal med herr öfverintendenten Helgo Zettervall till honom aflåta domkapitlets anmodan att i egenskap af öfverarkitekt åtaga sig anordnandet och ledningen af det stora byggnadsföretaget; samt att tillsätta en byggnadskommitté, hvilken skulle under herr ärkebiskopen såsom ordförande hafva den närmaste befattningen här på platsen med beslutandet af allehanda åtgärder, som för företagets verkställande måste vidtagas, och äga att hos domkapitlet reqvirera det till deras utförande erforderliga belopp af de under domkyrkosysslomannens förvaltning stående bygg-

nadsmedlen. Till ledamöter i denna byggnadskommitté ansåg domkapitlet följande personer vara lämpliga, nämligen: herrar professorerna E. V. Nordling och C. R. Nyblom, bankdirektören V. Ulander samt ingeniören Z. Larsson, hvilka alltså skulle tillfrågas, huruvida de ville sådant uppdrag mottaga.

I kommitténs överläggningar skulle jämväl herr domprosten och i hans frånvaro och ställe domkyrkovicepastorn äga att, om de så önskade, deltaga.»

Från överintendenten Zettervall ingick svar den 8 september, vari han förklarade att han var villig åtaga sig överledningen för så vitt därmed endast menades uteslutande den konstnärliga. »Jag är således», skrev Zettervall, »villig att i mån af behof, tillhandahålla alla erforderliga hufvud-, arbets- och detaljrit-



V. Ulander.



Z. Larsson.

ningar, såväl de rent arkitektoniska som de konstruktiva och ornamentala, lemna alla för verkställigheten nödiga föreskrifter, öfvervaka arbetets *konstnärliga* utförande samt med råd och upplysningar i öfrigt bistå byggnadsnämnden och den arkitekt som får sig anförtrodt öfvervakandet och ledandet af företagets *tekniska* verkställighet i dess helhet.»

De utsedda fyra ledamöterna av kommittén mottogo samtliga uppdraget och fullgjorde det med största intresse ända till företagets slut. Ingeniör Larsson fungerade som expert på det tekniska området och gjorde många tjänster vid uppgörande av kontrakt och besiktningar. Bankdirektören Ulander var ekonomisk rådgivare och på hans lott föll att granska och attestera alla räkningar, som skulle betalas. På det konstnärliga området representerades sakkunskapen inom kommittén av professor Nyblom, men hans inflytande begränsades starkt av över

intendenten Zettervall, som med skäl ansåg sig vara fullt vuxen de konstnärliga uppgifterna och satte ringa värde på kritik och biträde i stort eller smått. Nyblom var emellertid varmt intresserad och ingrep esomoftast, än med än utan framgång. Vid ett av de första sammanträdena ifrågasatte han, huruvida det kunde vara lämpligt att använda cement vid domkyrkans restaurering. I detta hänseende var Zettervall dock obeveklig. Nyblom opponerade förgäves mot nischformen i stödpelarnas överdelar, men att nischerna icke blevo prydda med kungar, profeter och ärkebiskopar av cement är man i främsta rummet skyldig Nyblom tack för. På hans yrkande måste Zettervall flera gånger personligen göra närmare reda för sina ändringsförslag, och det kan ifrågasättas, om det icke hade varit så gott att Nybloms mening blivit gällande t. ex. beträffande tvärskeppsfasaderna, vartill vi längre fram i sammanhang med tvärskeppets yttre återkomma. För utveckling av portalernas bildverk och för dekorering av kyrkans inre lade Nyblom med förkärlek sig ut.

Professor Nordling var kommitténs vice ordförande och dess stöd i administrativa och juridiska frågor.

Ärkebiskopen hade helst velat åt domprosten överlämna ordförandeskapet, men påtog sig detta av hänsyn till domprosten Toréns ålder och läggning. Som ordförande skötte han den formella ledningen, tillsåg att företaget gick sin gilla gång och uttalade, i den mån det var behövligt, sin mening vid kommittésammanträdena, men han ådagalade alls ingen lust att dominera vid de särskilda frågornas avgörande. I förtroendet till Zettervall var han fast och han tillät icke, att den ansvarige överintendentens förslag utan klara och tydliga skäl frånträddes, såvitt det berodde på honom.

Vid kommitténs första sammanträde den 16 oktober 1885 utsågs till sekreterare domkyrkovicekomministern N. J. Söderberg, som tillika var syssloman under de två sista restaureringsåren och nu författat denna skildring av företaget.

Därnäst företogs den maktpåliggande frågan om utseende av arbetschef. Kungl. arkitekten E. V. Langlet och arkitekten C. A. Kihlberg hade skriftligen anmält sig att härvid komma i åtanke. Langlet var en äldre man och personligen obekant för kommitténs ledamöter. Kihlberg, som var yngre till levnadsåren och en följd av år innehaft anställning som kontrol-

lant vid uppförandet av det nya universitetshuset i Uppsala, var synnerligen väl känd i staden. Den ene såväl som den andre hade genom ansökningshandlingar, som föredrogos, styrkt sin skicklighet. Överintendenten Zettervall, som var närvarande, vitsordade bådas kompetens utan att till en början giva företräde åt någondera. Meningarna inom kommittén torde hava varit för val av Kihlberg. Men sedan Zettervall på anmodan att avgiva bestämt förslag givit sitt förord åt den bland de sökande, som i egenskap av praktisk arkitekt var den mångsidigast och längst beprövade, nämligen kungl. arkitekten och ledamoten av fria konsternas akademi E. V. Langlet, blev denne av kommittén enhälligt utsedd till befattningen.


E. V. Langlet.

Efter omfattande studier både i Sverige och i utlandet hade Langlet utövat en mångsidig verksamhet inom sitt fack. Bland många av honom utförda offentliga och enskilda byggnader kunna nämnas stortingshuset i Kristiania, börsbyggnaden och teatern i Drammen, borgerskapets änkehus i Stockholm, Paulikyrkan i Malmö samt åtskilliga andra kyrkor. Han var en mycket plikttrogen och arbetsam man, flärdlösheten själv i sitt väsen och uppträdande, till det yttersta sparsam och hushållsaktig med anförtrodda medel. Bygga billigt var hans starka sida. Sträng mot arbetare och entreprenörer, vinnlade han sig dock samvetsgrant om att gentemot dem vara rättvis. Han var för sin tid en kunnig och på alla sätt omtänksam byggmästare. Men tiden har gått framåt och i våra dagar stå tjänligare medel och metoder till buds för en arkitekt och byggmästare än dem Langlet hade att använda.

III. Restaureringen af kyrkans grund och yttre.

1. Grunden.

I en bland restaureringskommitténs handlingar förvarad promemoria av den 29 Mars 1886 yttrar arkitekten Langlet bl. a., att kyrkan »i allmänhet och endast med ett till utsträck-

ningen föga betydande undantag visade alla tecken till att ega en synnerligen fast grundval».

Sprickor och rämnor observerades på några ställen: i sakristians och den en tr. upp belägna västra skrudkammarens valv nära yttermuren, i muren mellan dessa rum och tvärskeppet samt i tornen och i murarna mellan dem.

I det norra tornet ansågs ingen fara föreligga. Därstädes iakttagna bristfälligheter av detta slag uppfattades som resultat av en avslutad rörelse i murverket och man åtnöjde sig med att på några ställen fylla rämnorna med murbruk för framtida observation.

Sprickorna i tvärskeppsmuren och de angränsande rummens valv tillmätte man ej heller någon nämnvärd betydelse. Man betraktade dem som tämligen menlösa spår efter någon sättning i forna tider.

Särskilt på sistnämnda ställen äro de emellertid av rätt otrevlig beskaffenhet. Såväl under restaureringen som efteråt upprepade gånger igenputsade, hava de ständigt öppnat sig på nytt.

Vad de ytterst bero på kan f. n. icke uppgivas. Grundmurarna äro solida. Det är möjligt, att det finnes en lerkörtel även under detta parti af kyrkan, liksom under det södra tornet, varom i det följande mera kommer att meddelas.

Den lilla puts-sprickan i tvärskeppsmuren blev även den igenfylld under restaureringen men har visat sig på nytt. Den sträcker sig vertikalt uppåt så högt som muren når, löper vidare tvärs över korsarmens valv och har säkerligen sammanhang med ifrågavarande skavanker i de bredvid liggande rummen, ehuru den i motsats till dessa på senare tider icke tyckes ha vidgat sig märkbart.

Då en dörröppning år 1908 upptogs på detta ställe, fann man under puts-sprickan en fordomdags uppkommen och igenmurad rämna, 5 à 10 cm. bred. Det är tydligt att en mera avsevärd sättning ägt rum härstädes och på något sätt blivit hejdad, vilket torde ha inträffat för så länge sedan, att saken blivit glömd.

Vid ett annat tillfälle år 1901, då marken framför norra tvärskeppets västra strävpelare, som utgör en fortsättning av den rämnade muren, uppgrävdes till ett par meters djup, tyckte man sig finna att stödets grundmur erhållit en senare tillkom-

men utbyggnad, såsom om förstärkning varit behövlig. Måhända kan det i följande omständighet finnas ett uppslag till eventuell undersökning av förhållandena, om anledning därtill framdeles skulle yppa sig. Då man för anläggning av ett källarutrymme för domkyrkans ångpanna år 1906 verkställde grävning i marken framför tvärskeppet och sakristian på ett avstånd från kyrkan av omkr. fyra meter, påträffade man nämligen vid bortåt tre meters djup ett lager av mindre fast lera, vars utsträckning dock icke blev utrönt.

Langlet hade emellertid vid restaureringens början icke funnit anledning att närmare undersöka grundförhållandena utom på ett enda ställe, nämligen vid det sydvästra partiet. Där var i stället så mycket mer att anmärka. Tornet därstädes hade en avsevärd lutning åt söder. Det nordöstra tornhörnets stöd, en stor pelare inne i kyrkan, lutade och lutar fortfarande åt samma håll. Det fanns många sprickor i angränsande murar och valv. På sina ställen företedde murverket därstädes ett »sönderbråkadt» utseende. I yttermuren mellan tornen, invid anslutningen till det södra, hade en större rämna uppkommit. Rämnan hade, som Langlet tyckte sig hava funnit, upprepade gånger blivit igenmurad och hade år 1885 en bredd av 0,30 m. upptill (Inv. 91). Den sträckte sig ända ned till portalvalvet, vars valvstenar till följd av sättningen slitits ur sitt rätta läge. Talrika mindre sprickor behäftade dessutom den övre delen av denna mur liksom även den inre mellanmuren mellan tornen mot kyrkvinden. År 1873 under den pågående uppmätningen av kyrkan skriver arkitekten C. Grundström, som utförde mätningen, i ett brev (RH.) till arkitekten H. Zettervall, att sistberörda mur var synnerligen skröplig och »rent af nedrasad». Då Langlet verkställde lodning från en punkt omedelbart under det lutande tornets södra taklist, råkade lodet marken 0,60 m. utanför murlivet.

Då grundmurarna under den ifrågavarande delen av kyrkan anlades, hade man tydligen ansett, att den vid 2 à 2,5 meters djup anträffade lerbottnen ägde tillräcklig bärkraft för den tillämnade byggnaden. Huru den västra fasaden och hela det västligaste partiet planerats och ursprungligen uppförts, är en fråga, som icke blev föremål för närmare utredning inom restaureringskommittén och i dess handlingar föga beröres. Av åtskilliga tecken att döma — de numera igenmurade mittskepps-

fönster, vilkas nischer synas över orgeln och i tornen m. m. — ansågs det dock vara otvivelaktigt, att de två tornen icke tillhört domkyrkans första gestalt.

I en promemoria av den 6 april 1886 (RH) uttalar Langlet sin övertygelse om att det södra sidoskeppet med sin kapellrad tidigare måste hava sträckt sig fram till den nuvarande västra fasaden och att det södra tornets väsentligaste del, den övre delen, och dess strävpelare tillkommit senare. Skälen härför anför han icke och om det norra tornet säger han endast, att han ännu icke med visshet kunnat utröna, om förhållandet här varit enahanda. Av övriga i domkyrkans arkiv förvarade handlingar har intet uttalande i denna fråga kunnat påträffas.

I vad fall som helst har det södra tornets sydmur saknat underlag av tillräcklig fasthet. Den sättning, som till följd härav uppkommit, tycktes efter Langlets mening hava ökats efter 1702 års brand, då de till största delen av träbjälkar bestående förankringarna avbrunno (Inv. 91).

Att hämma sättningen och råda bot för alla därav uppkomna skador framstod som en första uppgift vid restaureringen. Och det var så mycket mera nödvändigt att förstärka grunden, som det ingick i planen att uppföra tornmurarna till icke oväsentligt ökad höjd och att däröver uppresa höga spiror. Tyngden skulle komma att ökas ansenligt och det var angeläget att undvika varje skymt av fara för sättning.

För att vinna klarhet, huru det förhöll sig med grunden, uppgrävde man först marken invid en av det sydvästra hörnets stödpelare och utförde jordborrning i den omgivande terrängen (arb. ber.). Härvid utröntes, att grunden under denna stödpelare var två meter djup och att den fasta grusbädd, som omger och uppbär grundmurarna, här icke, som vid andra delar av kyrkan, vilade omedelbart på berggrund utan på ett mellanliggande lerlager. Överst var lerlagret, som förekom 2 à 2 ½ m. under markens yta, fast men djupare ned blev det lösare och i bottenskiktet var det på sina ställen så löst, att det knappast gjorde märkbart motstånd mot en ringa tryckning av handen. Leran låg som i en gryta, vars botten på det djupaste stället låg 13 m. under markytan. Bottnen utgjordes av ett rullstenslager (Inv. 91), som antogs vila på berggrunden. Lergropen sträckte sig utefter södra sidan av kyrkan ett gott stycke fram mot tvärskeppet och utbredde sig utåt kyrkplanen och in under

kyrkan. Senare under grundförstärkningsarbetets gång fann man, att den ovannämnda lösaste leran icke förekom rätt under det södra tornet, ej heller i dess omedelbara närhet.

Sedan man genom undersökningen övertygat sig om att undergrunden under det södra tornet jämte närmaste delar av kyrkan var av den beskaffenheten, att genomgripande åtgärder måste vidtagas till dithörande grundmurars tryggande, gjorde arbetschefen förberedande försök att finna en för ändamålet lämplig metod, som sedan skulle underställas sakkunnigas prövning. Majoren vid Kungl. väg- och vattenbyggnadsstyrelsen C. J. Knöös, professorn vid tekn. högskolan P. W. Almqvist och civilingenjören C. J. Hammar åtogo sig på anmodan beredvilligt uppdraget och sammanträdde av denna anledning med arbetschefen den 23 jan. 1886 i Stockholm. Sedan saken med ledning av ritningar, karta och profiler över anställd jordborrning samt av muntliga upplysningar blivit diskuterad, enades de närvarande härvid om följande uttalande, som återfinnes i en av Langlet uppsatt och av de tre sakkunnige vitsordad skrivelse av den 26 jan. 1886 (RH.):

»1:o att omedelbar utgräfning af marken allt intill fasta bottnen för behöfliga grundmurars uppförande ingalunda vore tillrådlig;

2:o att hvad särskildt beträffar södra tornets båda blifvande nya stödpelare (vid sydvästra hörnet) nödig fast grund kunde vinnas förmedelst betongpelare, åstadkomna med tillhjälp af neddrifna plåtrör;

3:o att hvad själfva tornets grund angår någon omedelbar förstärkning närmast innanför nämnda sträfpelare icke vore oundgängligen nödvändig, då sträfpelarna borde kunna antagas behörigen stödja och bära tornet till så stor utsträckning, som proportionsvis måtte komma på hvart och ett af dess hörn;

4:o att samma torns närmast kyrkans hufvudingång belägna sträfpelare måtte anses ega behörig fasthet för att bära dartill hörande fjärdedel af tornet;

5:o att den inre fria pelare, som uppbär tornets nordöstra hörn och dithörande murdelar, borde förmedelst en ny grundmurs anbringande mellan den och motsvarande tvärmur (mot söder) stödjas; och detta ytterligare genom uppförande af en tegelmur öfver samma nya grundmur intill läktarhöjden samt vidare härpå grundas ett fast bärande (om ock tillfälligt) stöd

åt häröfver befintliga tornmur; detta allt med afseende på nödvändigheten af

6:o att, till fast uppbärande af tornets fjärde hörn, den östliga yttre sträfpelaren jämte dess fortsättningsmur inåt, såsom belägna öfver det djupaste svanket i den fasta undergrunden, möjligen måste underkastas ännu mera genomgripande förstärkningsåtgärder än förut omhandlade murdelar, men hvarom vid detta första möte endast förslagsvis framkommo meningar, utan att det ansågs nödvändigt därom vid dåvarande tillfälle enas eller besluta; samt slutligen

7:o att med afseende på de sättningar, som visa sig å angränsande delar af kyrkans södra yttermur såväl som å närbelägna inre murar och hvalf, dessa icke ansågos vara af mera brydsam beskaffenhet än att valet af botemedel härutinnan kunde utan olägenhet tillsvidare uppskjutas.

Såsom ur principiell synpunkt företrädesvis anmärkningsvärdt resultat af öfverläggningarne torde böra framhållas den enstämmiga åsikten, att järnrör af 3 à 3 $^1/_2$ fots (0,90 m.) diameter neddrifna till den fasta bottnen såsom medel för betongpelares åstadkommande borde komma till användande.»

Av restaureringskommitténs protokoll den 12 febr. 1886 synes, att arbetet oförtövat sattes i verket i huvudsaklig överensstämmelse med detta uttalande. Planen frångicks såtillvida, att man, i stället för att använda betong till grundpelarna, gjorde dem av tuktade granitblock för att vinna ökad säkerhet. Metoden användes oförändrad även vid övriga ställen, som omnämnas i de sakkunnigas utlåtande under punkterna 6 och 7.

Arbetet bedrevs utan nämnvärda avbrott och opåräknade svårigheter under närmaste tillsyn av den vid restaureringsföretaget anställde verkmästaren A. Felldin. Det pågick samtidigt med många andra arbeten till årets slut och ett stycke in på nästa år, då det kunde anses vara lyckligt avslutat. Plåtcylindrarna som voro av tjock stålplåt nedpressades i lämpliga längder, den ena på eller inom den andra, med tillhjälp av domkrafter. Leran uppgrävdes och bottnen, rullstenslagret, planerades samt bereddes med betong. Brunnarna fylldes genom nedsänkande av runda, i cementbruk lagda granitblock. Kring blocken packades torr sand, hvarefter plåtcylindrarna uppdrogos med domkraft. De nedsänkta granitpelarna förbundos inbördes med pålagda långa granitblock och sattes

medelst stödblock i tillbörligt bärningsförhållande till de murmassor de skulle försäkra mot framtida rubbning. Grundpelarna, enligt Langlets uppgift (Inv. 91) 42 st. till antalet, nedfördes till växlande djup av 5 à 13 m. under markens yta (arb. ber. $^8/_1$ 87). De äro belägna under eller invid tornets södra och sydvästra stödpelare och invid de två närmaste stödpelarna mot kyrkans södra yttermur samt i kyrkans inre invid grundmurarna till kapellväggar och till den stora pelaren under tornet.

Grundläggning och sockelsättning utfördes under det första året i den mån det var behövligt för de två blivande nya stödpelarna och för flyttning av de gamla.

Vad kyrkans sockel i övrigt beträffar, hade den för icke så länge sedan (1854 och följande år) till ersättning för den äldre förvittrade beklädnaden av kalksten, erhållit ny beklädnad av finhuggen granit, bestående av två skift omkring 30 à 35 cm. tjocka block över varandra, däröver en olämpligt formad täcklist och överst ett i tegelmuren insatt band[1]. Genom frost rubbas blocken då och då ur sitt läge. Under restaurationen inpassades de alla på sina platser och alla fogar fylldes med cement. Men tillsyn behöves allt emellanåt. Grundmurarna förbättrades genom utvändig cementering vid Rosersbergskoret och på några ställen väster om tvärskeppet.

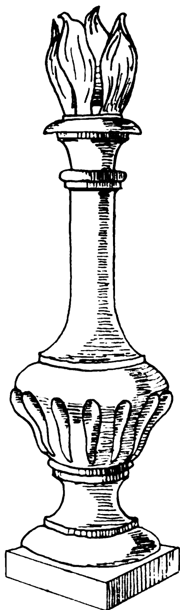
»Grundmurarnas djup är tämligen varierande: under norra tornet 4,16 m., vid sakristian omkring 3 m., under vissa af västra partiets mittskeppspelare omkring 1,5 m. Södra tornets grundmur är omkring 2,7 m., hvilket i allmänhet tyckes vara yttre grundmurarnas medeldjup» (Inv. 91).

Efter de utförda förstärkningarna ansåg Langlet, att byggnaden vad grunden beträffade »i sin helhet på nytt kunde motstå seklers åverkan. — — — De svagaste punkterna ligga inom västra vestibulens område, där verkligen en och annan rämna, dels gammal såsom i hvalfvet under norra tornet, dels

[1] Intendenten Scholanders uppgift (sidan 240 härovan), »att murverket består af sammangyttrad murbruks- och stenknotskärna, beklädd med tegel å ömse sidor», kan jag varken bekräfta eller i allmänhet bestrida, ehuru dess giltighet, åtminstone i större utsträckning, av mig betvivlas. Innanför granitsockeln anträffas visserligen en kärna av stenknot och gråstensskärv i murbruk, men på två ställen, där kyrkans murar i år (1923) genombrutits, sträckte sig denna kärna uppåt endast till en höjd av omkring 1 m. över kyrkogolvet och däröver fanns kompakt tegelstensmur.

möjligen ny men hårfin sådan i södra tornets östra mellanmur kan spåras» (Inv. 91).

2. Tornens murar.
(pl. 1—6, 16, 20, 33—35)


Kandelaber.

Då kyrkan på sin tid byggdes, begynte man med den östra delen. Vid ombyggnaden i våra dagar började man med den västra. Samtidigt med grundförstärkningsarbetet grep man sig an med tornen och angränsande partier, varvid ett omfattande och ingripande rivningsarbete föregick nydanandet.

Som vi sett, började man med undergrunden. Den 17 aug. 1886 tog man itu med det södra tornets spets, som nedtogs, och senare på hösten gick det norra tornets lanternin all verldens väg. Av det gamla återstår här från spetsarna till grunden, utom portalen, icke mycket, som är synligt för ögat.

Några souvenirer finnas kvar av lanterninerna. Omkring kupolerna stodo där kandelabrar av koppar (se vidstående bild), som bestodo av en underdel, liknande en urna, därpå ett skaft och överst en skål med ett flammande bloss. Langlet omändrade 6 st. skaft till fotställningar för kollektbäcken, som fortfarande användas i kyrkan. Underdelarna såldes, men för några år sedan återskänktes 8 st. till kyrkan, 4 st. av direktör H. Svanfeldt i Uppsala och 4 st. av källarmästaren i Stockholm Bengt Karlssons arvingar med villkor, att urnorna sommartid fyllda med blommor skulle placeras i planteringen omkring domkyrkan.

Av den vackra gamla murytan finnas stycken kvar på tornens östra sidor och på det norra tornets nordsida under huvudlisten. På sydtornets södra sida finnes också ett mindre stycke kvar något längre ned. Man hade troligen uppoffrat denna bit, om man icke beslutat sig för att bibehålla den spi-

ralformiga södra torntrappan. Men då denna i en svängning kommer nära murytan, fann man det rådligt att för trappans skull avsluta den uppifrån påbörjade avbilningen av det förutvarande ytteglet. I de västra blindfönstren finnes tegel sedan forna tider och den västra portalens rika omfattning är till allra största delen densamma som förr. Allt annat, som man ser, är nytt.

I det inre av tornen ovanom valven finns mer i behåll. Det norra tornets inre väggytor lämnades i det stora hela intakta. I det södra tornet äro förändringarna större. Men även här äro de östra och västra väggarna i det närmaste orörda och å de övriga finnas murytorna kvar i sitt forna skick nedifrån och ungefär till jämnhöjd med vindsgolvet över mittskeppet. På mittskeppsvinden kan man också på norra sidan se ett större och på södra sidan ett mindre stycke av tornens mot varandra vända murar i orört skick med hål för takstolar strax över golvbjälkarna, uppenbarligen märken efter ett yttertak i forna tider över mittskeppets valv. Några rester efter takstolar funnos emellertid icke där, när rivning för restaureringen ägde rum.

Den murade trappan i södra tornet är väsentligen bibehållen, ehuru med ny ingång; den äldre fanns på västra sidan av södra hörnpelaren. Nedre delen av trappan i det norra tornet är ny, men ungefär från jämnhöjd med mittskeppsfönstrens underkant finnes den ursprungliga trappgången i muren till största delen kvar, ehuru med nya steg samt en och annan ny ljusöppning. Den sträcker sig ett gott stycke uppåt till det bjälklag, varpå klockstolarna vila och där en hög trätrappa tager vid, allt samman gammalt.

Tornens stödmurar eller strävpelare äro högst betydligt förändrade både till utseende och antal. De voro, som bekant, förut endast åtta till antalet, fyra för vartdera tornet. De reste sig nära nog till jämnhöjd med mittskeppets taklist, där de tämligen tvärt avslutades med sluttande tak, efter att förut i någon mån ha blivit indragna dels vid den nedersta bandlisten och dels vid en liten list ett stycke längre upp. De voro icke samtliga kompakta, utan i de fyra, som stodo nära intill tornens yttre hörn åt nordväst och sydväst, funnos små celler, omkring 250 kub.-fot vardera i rymd, två à tre över varandra med smala ingångar på den inre sidan. Nu finnas aderton kompakta

strävpelare av helt annat utseende, nio stycken för vart torn. Fyra, nämligen de två paren vid de nyss nämnda hörnen, hava ett annat läge än förut. De gamla stöden hade enligt uppmätningsritningarna sin plats omkr. 1,20 m. från hörnen. De nuvarande hava blivit uppförda vid hörnspetsarna så att de parvis bilda vinklar med varandra.

Denna förändring har av prof. Nyblom framhållits som en synnerlig förtjänst. Ärkebiskop Sundberg var i början mindre trakterad därav. I ett brev till hovarkitekten Helgo Zettervall den $^{23}/_{2}$ 1874 skriver ärkebiskopen: »Hvilka förändringar böra göras med de nuvarande tornen på domkyrkan, är jag naturligtvis alldeles obehörig att bedöma. Äfven mig förefalla visserligen sträfpelarna något klumpiga och därigenom osmakliga, men huruvida de derföre måste totalt nedrifvas för att i ny form återuppbyggas, är en annan fråga, som torde fordra närmare undersökningar af deras och tornens beskaffenhet. Hvarken jag eller någon af mina kolleger i domkapitlet vågar i denna sak hafva något sjelfständigt omdöme. Bäst således att hr hofarkitekten handlar efter egen urskiljning och med iakttagande af erforderlig försigtighet. Jag betviflar, att pelarne äro 'oskickligt tillkomna', utan tror dem fastmera vara ursprungliga. Dock hvarför gifva råd och påminnelser? Handla efter skönhetssinnets, den historiska trohetens och den kloka beräkningens förenade kraf» (RH).

De båda stödpelarna närmast portalen voro ej heller ställda alldeles vid tornhörnen utan dragna ett stycke mot varandra så att de täckte mindre delar av mittskeppets något tillbakadragna västra fasadvägg mellan tornen. De nuvarande pelarna stå här på samma plats som förut, men äro minskade till bredden genom avbilning på de mot varandra vända sidorna. Vid avbilningen spardes dock mindre delar närmast mittskeppets fasadvägg, varom det längre fram blir närmare tal.[1]

[1] De gamla stödpelarna voro icke inbördes lika stora. Störst voro de fyra, som stodo vid den västra fasaden och innehöllo omkring 10700 kub.-fot vardera. Celler och gångar upptogo därav omkr. 994 kub.-fot i den nordligaste och 504 kub.-fot i den längst åt söder stående. Dessa båda stödmurar nedbrötos helt och hållet. Av vart och ett av de två mellersta stöden vid västfasaden lämnades omkring 4340 kub.-fot kvar och det övriga nedbröts. Av de två stöden vid sydfasaden innehöll det östra 6720 kub.-fot, varav 3449 kub.-fot sparades, och den västra 8740 kub.-fot, varav cellerna upptogo 505 kub.-fot och 1918 kub.-fot lämnades kvar att ingå i det nya stödet. Vid den

Sedan man uppfört ställningar och i sammanhang därmed en hissinrättning vid det södra tornets västra mur, nedtogos, som redan blivit vidrört, tornens bekröningar och taklister. Härvid tillvaratogos ett antal sandstensblock, som tjänat till konsoler för taklisterna och sedermera fingo ny användning som ämnen till pelarkapitäler. Tornen täcktes sedan provisoriskt med brädtak till skydd för underliggande inredning och valv.

Det södra tornets murar voro nedtill omkring 2,08 m. och upptill 1,19 m. tjocka. Den i det föregående omtalade lutningen till följd av tornets sättning behövde åtminstone icke omedelbart anses allt för betänklig för tornets bestånd. Men den var i alla fall avseväird och för ögat stötande. Missförhållandet rättades på det sättet, att det överhängande murverket på den södra väggens yttersida bortbilades efter en lodrät linje nedåt. Upptill höggs muren bort till halva sin tjocklek. Ett gott stycke nedanför mittskeppets taklist, som fortsätter runt om tornen, upphörde man av redan nämnd anledning med avbilningen och inlade till avslutning därav en kalkstenslist i jämnhöjd med det nya trapptornets tak. Därifrån och ned till stenfoten är den gamla muren till största delen bibehållen med sin lutning, som synes om man ger noga akt därpå, men också lätt kan förbises och knappast kan sägas verka synnerligen stötande för ögat. Invändigt påmurades en motsvarande förstärkning till muren. På ungefär liknande sätt förfor man med tornets norra vägg. Avbilningen å den inre sidan, som icke dolts av någon ny beklädnad, är här synlig från en bredvidliggande trappa och påmurningen å andra sidan kan man se, då man befinner sig på kyrkvinden.

Då tornfasaden skulle stuvas om i fransk gotisk stil med ända till tornlisten uppdragna hörnsträvor, kunde den karaktäristiska baltiska ytorneringen (pl. 1—3 m. fl.) icke bibehållas. Denna förändring från baltiska former och andra stilarter till genomförande av fransk-gotisk stil var icke i överensstämmelse med vad upphovsmannen till restaureringsföretaget, ärkebiskop Sundberg ursprungligen tänkt och åsyftat. Detta framgår av det härovan citerade brevet d. 28/2 74. En annan om än rätt lam

norra tornfasaden rymde den östra strävpelaren 6720 kub.-fot, varav 2934 kub.-fot finnas kvar i den nya pelaren; den västra, som i sin helhet nedbröts, rymde 8740 kub.-fot, varav cellerna upptogo 789 kub.-fot (arb. ber.).

protest mot Zettervalls intentioner i den vägen framglimtar ur ett brev av den 9/8 74. Zettervall hade överlämnat en del skisser, som han utarbetat för den tillämnade restaureringen, och vid deras återsändande skriver ärkebiskopen sistnämnda dag bl. a.: »Hvad mig sjelf beträffar, så är jag i det hela mycket belåten med utkastet, då jag finner de iakttagna proportionerna vara synnerligen vackra och tror, att byggnaden med dem kommer att taga sig ypperligt ut för ögat. Deremot hyser jag rätt stora betänkligheter i fråga om ornamentiken, som visst icke förekommer mig 'enkel och i viss mån mager', utan tvärtom allt för rik i förhållande till kyrkans konstruktion och materia. Det är sant, att portalerna gifva anvisning åt det håll, som på ritningarna blifvit vidare fullföljdt: men måste icke dessa delar af byggnaden, som äro utförda i sandsten, betraktas såsom något helt för sig? Jag kan icke föreställa mig, att tornen någonsin varit ämnade att uppföras i portalernas praktfulla, utan fastmera i sjelfva tegelstensbyggnadens enkla, allvarliga och måhända något kalla stil» (RH).

Zettervall gällde emellertid i ärkebiskopens ögon som den rätte mannen, den så gott som ende verkligen sakkunnige, vars smak och mening också blev rådande. Den baltiska ornamentiken måste därför alldeles utplånas. På ställen, där ingen ornering fanns, måste ytteglet brytas bort av ett annat skäl. Efter vad som sades, hade det nämligen blivit mycket illa medfaret av väder och vind under seklernas lopp. I en promemoria av den 29 mars 1886 (RH) säger Langlet, att »den så godt som totala bristen på stuprör eller andra ändamålsenliga vattenafledare på en del ställen föranledt en mera märkbar förvittring; dock synes ingenstädes de skadliga verkningarna hafva sträckt sig längre in än till ett yttersta halfstens-skift». En reparation ansågs oundviklig och fasadteglet måste av denna anledning i större eller mindre utsträckning borthuggas, vilket för övrigt gällde hela kyrkan. Frågan var endast hur långt man skulle gå. Vad nu tornen att börja med beträffade, fann arbetschefen, på vars bedömande denna sak så gott som helt och hållet fick bero, efter noggrann undersökning och mycket övervägande nödvändigt att i det närmaste allt yttegel borthöggs. Med undantag av de ovan omtalade styckena blev alltså hela den yttre beklädnaden småningom avbilad till större eller mindre

djup i muren, högst 0,30 m. utom inhuggning till förtagningar för anbringande av ny beklädnad (arb. ber. 31/12 87).

Betydliga utbrytningar gjordes ur murarna för att vidga ljudöppningarna för ringklockorna i det norra tornet och för motsvarande öppningar i det södra tornet. Platsen är densamma som förut, men de nuvarande öppningarna äro betydligt större än de förutvarande. Genombrytning skedde också här och var för nya fönster och ljusgluggar. Ovan de valvbägar, som höja sig mellan sidoskepp och kapell, finnas i tornen mer eller mindre höga murar. I norra tornet reser sig muren endast en eller annan meter över sidoskeppet och är lämnad kvar sådan den var förut; men i det södra blev motsvarande mur, som förr nådde upp till mittskeppets höjd, till största delen nedbruten för att lätta trycket. I sammanbindningsmurarna mellan tornen ovan valven utfördes ett omfattande rivningsarbete. Både den östra, mot kyrkvinden, och den västra, fasadmuren, voro sönderspruckna och de översta delarna nedtogos till kyrkvindens bjälklag eller något därunder. I den senare muren, där genomgripande förändringar skulle genomföras ända nedifrån portalen till taket, ägde ett däremot svarande förberedande arbete efter hand rum: avbilning av fasadytan, uthuggning för det stora rosettfönstret, som skulle få sin plats högre upp än förut, och avbilning av muren invändigt nedanför fönstret. Den gamla fönsternischen omgavs invändigt av en större nisch eller blindbåge, vid pass 10,5 m. hög och 1,2 m. djup, upptagande nära nog hela bredden av mittskeppets västra vägg. Denna nisch upphöggs uppåt för det nya rosettfönstret och, sedan beslut fattats om väggens framryckning genom utvändig påmurning, skedde avbilning även nedåt för att lätta trycket över det gamla portalvalvet.

Efter hand som dessa arbeten utfördes, mest under åren 1886 och 1887, ägde nymurning rum. Man började med att fylla de många ihåligheterna i murverkets nedersta delar: ingångarna till de båda torntrapporna och till de nämnda små cellerna i de gamla strävpelarna samt den nedre delen av trappan i det norra tornet. Under tiden och tills den nya torntrappan blev färdig, begagnades en provisorisk trappa, för vars anbringande man genombröt en valvkappa över det norra sidorummet till orgelläktaren.

Allteftersom grund blev iordningställd, anlades de nya stöd-

pelarna och påbörjades ommurning av dem, som man endast delvis behövt riva. Början gjordes med de nya mindre pelarna vid västfasaden. De hava sin plats mitt emellan vartdera tornets större väststöd och nå, om man bortser från deras krön, upp till jämnhöjd med den nedre taklisten, bidragande till att markera fasadens nedersta avdelning. De yttersta hörnstöden åt norr och söder anlades, som nämnts, vid själva hörnen. Samtliga de större stödpelarna äro smalare än de motsvarande gamla. De som stå närmast västportalen hava blivit avbilade på sätt som nyss beskrivits i sammanhang med en allmän överblick över rivningsarbeten i tornpartiet. Avståndet dem emellan har därigenom blivit större. De vid avbilningen närmast invid västmuren till ungefär 1,5 m. längd sparade styckena voro enl. det gillade förslaget av år 1883 ämnade till underbyggnad för sidosträvor åt tornen men fingo under nydaningsarbetets gång en annan uppgift, för vilken här nedan skall redogöras. De mindre strävpelarna framspringa ovanom sockeln 1,20 m. från tornens murliv, medan de större framspringa omkr. 4,40 m. på västfronten och omkr. 3,90 m. på de norra och södra sidorna. Samtidigt med uppmurningen av stöden bekläddes bröstningsmurarna med nytt tegel. I jämnhöjd med fönsterfallens underkant inlades den nedersta listen, en dropplist av kalksten, som fortsätter runt om hela kyrkan.

Om vi nu vidare, utan att i detalj iakttaga den kronologiska ordningen för arbetets gång, vilja göra oss reda för västfasadens och i anslutning därtill de övriga tornfasadernas nya gestalt, så ligger det nära till hands att följa den horisontella indelningen i fem genom lister åtskilda över varandra liggande fält eller avdelningar.

Den nedersta avdelningen.

Här tilldrager sig portalen i främsta rummet uppmärksamhet. Den inåt sammandragna spetsformigt övervälvda portomfattningen med sina många större eller mindre rundstavar av kalksten och kapitäl-lister av täljsten är till allra största delen ursprunglig. Portalvalvets bågringar, som företedde starkt i ögonen fallande verkan av den svåra sättning, som det södra tornet före restaureringen varit utsatt för, blevo »genom insättandet af nya profilstycken och genom tillrättajämkande af när-

liggande äldre delar så godt sig göra lät försatta i regelbundet skick» (arb. ber. $^{30}/_{12}$ 91). Blockfogarna utfylldes med cementbruk. Helt och hållet ny är allenast sockeln och mittposten med S:t Eriks bild (sandsten), utförd av bildhuggaren, sedermera professorn Theod. Lundberg. Sidoposterna äro restaurerade med insättande av en del nya stycken. De raka med vapen, lejon och inskrifter (bl. a. årtalet 1431, delvis förvittrat) ornerade överstyckena äro gamla, men i täcklisten däröver är ett och annat stycke (täljsten) insatt. Planrelieferna i tympanonfältet (»bebådelsen» och »gisslingen») äro bibehållna, likaså den kvadratiskt avslutade med egendomliga krabbor prydda inre vimpergen, den omgivande kalkstensmuren och de av vimpergens list omslutna med blindrosverk ornerade fälten. Även här anbragta kragstenar och baldakiner (täljsten) äro oförändrade, men bilderna [Madonnan, Johannes och Josef (sandsten) av Th. Lundberg] äro nytillkomna.[1] Den upphöjda planen av sandstenskvadrer framför portalen omlades. Till följd av de angränsande strävpelarnas ändring måste den utökas. Som material härtill använde man beläggningen på den framför liggande fritrappans ändplatåer, som i sin ordning kompletterades med cement. Till framkant och trappsteg till portalplanen användes nyhuggen granit.

För övrigt är så gott som hela den nedersta avdelningen, vad den yttre beklädnaden beträffar, ett verk av restaureringen. Det som först är att märka är, att mittpartiet över portalen är framdraget. Förut låg detta omkring 1,5 m. indraget inom tornens västra murliv. Denna betydande förändring ingick icke i det 1884 fastställda restaureringsförslaget utan förekom första gången i ett av Zettervall till västfasadens ordnande uppgjort nytt förslag, som delgavs restaureringskommittén den 22 februari 1887 och motiverades genom en skrivelse från honom till kommittén den 10 påföljande mars. Det nya förslaget blev efter åtskillig överläggning av kommittén godkänt samt, efter prövning och förord av domkapitlet och överintendentsämbetet, i huvudsak dock icke utan omarbetning av Kungl. Maj:t gillat den 22 april s. å. Syftet med det nya förslaget var att avhjälpa den estetiska olägenhet, som Zettervall fann ligga däri, att »midtpartiet låg tillbakadraget bakom tornens vestra murlif

[1] De gamla delarna rengjordes delvis genom lätt överhuggning, delvis och huvudsakligen förmedelst stålborstar (arb. ber. $^{31}/_{12}$ 1890).

och derigenom hindrades att fullständigt komma till sin rätta heder». Enligt vad han i sin skrivelse ($^{10}/_{8}$ 87, RH) till kommittén vidare säger, hade han för detta syftes vinnande »icke förr än nu vid det närmare detaljstuderandet lyckats finna någon lämplig med monumentets karaktär och stil förenlig anordning. Denna nu funna anordning består helt enkelt deruti, att de delar af de gamla sträfpelarna närmast midtpartiet, hvilka i det gillade projektet anordnats till underbyggnad för sidosträfvor åt tornen, sammanbindas genom en hvalfbåge öfver portalen, hvarofvanpå den westra gafveln uppdrages, utflyttad i linie med tornens murlif, för att såmedelst blifva mera organiskt förenad med dem».

»Men denna förändring», fortsätter Zettervall, »drager gerna med sig — för ernående af en helgjuten och okränkt vestfasad — några andra ehuru obetydliga förändringar beträffande tornen.»

Sistnämnda förändringar, som under det att ärendet förelåg till Kungl. Maj:ts prövning i vissa detaljer omarbetades av Zettervall, lämpar det sig bättre att redogöra för, när vi hinna till de högre upp belägna byggnadsdelarna.

Den nya, 1,5 m. djupa valvbågen ovan portalen med sin list slogs i enlighet med det nya gillade förslaget. Härtill användes kalksten dels från Visby dels från den kvadersten, som förr bildat fasadmur omkring det gamla rosettfönstret. Stenarna blevo omhuggna dels för detta ändamål och dels för att liksom förut användas till murbeklädnad. Konsolerna eller konsolkolonetterna nedtill äro huggna på platsen. Bågen ingår i den av tegel och sandsten utförda yttre vimpergen. Av dennas täcklist är den undre delen huggen på Gotland, medan den övre med krabbor och sin korsblomma liksom också dithörande konsoler samt vattenkastare (kalksten) huggits här på platsen. Vimpergens tegelmur orneras med ett fem-pass. Den utfyller en stor del av det närmaste fältet över valvet, lämnar på sidorna plats för ett blindgalleri (tegel), delvis vilande på de sparda delarna av de gamla stödpelarna, och genomskär till sist en mindre list av kalksten, som fortsättes på tornens västsidor och upptill begränsar den nedersta avdelningen.

Sidopartierna å västra fasaden karaktäriseras inom denna avdelning, likasom även de norra och södra tornfasaderna nedtill, av fönster och stödpelare. Av dessa sistnämnda äro, som

redan blivit nämnt, två stycken betydligt mindre än de övriga, men alla äro de likformiga. För vartdera tornet finnas på den västra fasaden tre, på den norra liksom ock på den södra två stödpelare. Vi hava följt deras uppmurande till den första horisontala bandlisten under fönstren. Däröver minskas bredden något för att sedan bibehållas oförändrad ett långt stycke uppåt. Den från tornmuren framspringande längden minskas också. Vid en höjd av ytterligare ungefär 4,16 m. finnes på framsidan en avsats, som är täckt med en mindre dropplist av kalksten. Något indragna fortsättas stöden åter uppåt omkring 4,16 m. till en större list, som motsvarar den runtomkring kyrkan löpande nedre taklisten, ävenledes av kalksten och inlagd på stödens alla fria sidor. Ovanom listen är på var pelare en större avsats gjord. Den har fått en mera utarbetad betäckning och den underliggande delen av pelaren på samma gång en krönande avslutning, som till formen liknar de omkring långhuset och koret ställda strävpelarnas överdelar men delvis är av annat material och har större dimensioner. På restaureringsspråket kallades dessa krön pinakler. Alldeles samma slags pinakler förekomma på norra tvärskeppets strävpelare. Framtill utgöras de av en medelst kolonner flankerad i klöverbladsform övervälvd nisch, sidorna äro släta och överst reser sig ett spetsigt gaveltak med korsblomma. I nischen finnes en plint eller piedestal, som tyckes vänta på att bli prydd med en staty. Zettervall ville gärna tänka sig sådana prydnader i dessa och motsvarande nischer runt omkring kyrkan och höll ihärdigt på sina nischer och plintar mot professor Nybloms och andras betänkligheter och invändningar. Tornpinaklerna äro till understycken och kolonnbaser av kalksten, men i allt övrigt av cement. De mindre mellersta strävpelarna på västfronten nå med dem sin avslutning.

I jämnhöjd med underkanten av pinaklernas gaveltak löper på tornens västra sidor den redan nämnda mindre list, som upptill begränsar huvudfasadens nedersta avdelning. Under densamma upptagas mellanrummen mellan strävorna nästan helt och hållet av spetsformigt övervälvda fönsternischer, profilerade och försedda med kapitäl-lister, rosverk, fönsterposter och solplattor, allt utom sidoposterna av kalksten. De yttersta äro blindfönster med kalkstensmur i rosverken och tegel mellan posterna. Fönstren närmast mittpartiet hava glas för att giva

dager åt vestibulen och trapporna till orgelläktaren. Alla fyra fönstren prydas av tegelvimperger med kalkstenslister. I den av listerna omslutna tegelmuren finnas tre-pass; korsblommor på spetsarna höja sig över den nyssnämnda listen, som begränsar avdelningen. Blindfönstren äro nytillkomna. De andra båda fönsternischerna äro ommurade med nytt material men oförändrade former, utom att vimpergerna blivit tillsatta. Alla äro högre än kyrkans övriga fönster i den nedre raden.

På tornens norra och södra sidor äro mellanrummen mellan strävorna enklare. Den på västsidan begränsande listen saknas och avdelningen begränsas här något längre ned av den utdragna nedre taklisten, som också löper omkring strävorna under deras pinakler. I hörnen intill de västligaste stöden stå små utbyggnader eller trapptorn med fönster och ljusgluggar i det norra och blindnischer i det södra. De äro nybyggda och här finner man nu ingångarna till torntrapporna. De nå upp till samma höjd som pinaklernas betäckningar. På såväl den norra som den södra tornfasaden finnes ett fönster, hörande till vestibulen och till formen liknande övriga fönster i samma höjd på kyrkans långsidor. De äro något flyttade till mitten av vestibulväggarna samt äro smalare än bredvidliggande fönster och nedhuggna. De yttre fönsterplattorna äro därför mindre sluttande än i andra fönster. Rosverk, mellanposter, solplattor samt kapitäl-lister äro av kalksten, de inre fönsterplattorna av cement, omfattningen i övrigt av tegel; allt är nytt utom kapitäl-listerna, som åtminstone delvis torde ha funnits förut.

Andra avdelningen,

nedifrån räknat, indelas på västfasaden genom stödpelarna i tre kvadratiska fält, upptill begränsade av en större ornerad list, som sammanhänger med kyrkans övre taklist och runt omkring hela byggnaden har en och samma form. Den mellersta kvadraten över portalen upptages nästan hel och hållen av ett stort rundfönster med profilerad omfattning av tegel och rosverk av kalksten, tillkommet i stället för det igenmurade rundfönstret, som satt längre ned och hade karmar av järn. Sidofälten på tornen hava vartdera tre rektangulära, spetsbågigt övervälvda små nischer, den mellersta blindnisch, de övriga för-

sedda med fönsterglas; dessutom finnas å båda fälten invid de yttre strävorna ett par små avlånga ljusgluggar för torntrapporna. Det mellersta fältet omkring rundfönstret är ornerat med lister omkring ett inre nedsänkt fält med tre-pass i hörnen. På de norra och södra tornsidorna äro motsvarande fält försedda vartdera med ett övervälvt litet fönster och vid sidan därom en blindnisch. På det norra tornet finnes därunder en mindre blindnisch och på det södra en mindre öppning, igensatt med en trälucka. Man har här gjort små avvikelser från den fastställda ritningen, som på den södra sidan endast upptager fönstret och öppningen därunder. Utom det som ritningen utvisar, finner man också på södra sidan närmast under huvudlisten tre i muren nedsänkta kors, samt på båda sidor små ljusgluggar för torntrapporna.

Strävpelarna bliva vid denna höjd, d. v. s. vid tornpinaklerna betydligt indragna och fortsätta sedan rätt och slätt uppåt till huvudlisten, som är av cement och uppbär gavlar, till vilka vi återkomma.

Tornens östra sidor framträda i denna avdelning. De hava släta murytor, vari en del gammalt tegel förekommer. Rektangulära öppningar, varav en är övervälvd, finnas sedan gammalt; de äro tillslutna med brädluckor. Den enda nyheten, utom insatt nytt yttegel, är att det södra tornets södra och det norra tornets norra hörn erhållit mot öster ställda stödpelare, som förut icke existerat. De nya stöden äro anlagda på sidoskeppens yttermurar i rät vinkel mot de andra vid samma hörn stående stödpelarna, hava samma bredd som dessa, men mindre språng från tornmuren. De äro utan förändring eller avsatser fortsatta upp till huvudlisten. Över denna följer, nedifrån räknat,

den tredje avdelningen.

Västfasadens genom strävpelarna åtskilda delar prydas här av arkadformer. Sidofälten hava blinderingar av tegel och trepass i murytan mellan spetsbågarna. I det mellersta partiet, över portalen, reser sig ett öppet galleri med av tegel murad barriär. Från det bakom liggande balkonggolvet ledes regnvattnet ut medelst ett par utkastare. Galleriet flankeras av nya stödpelare för tornens mot varandra vettande murar, som här fram-

träda på ömse sidor om mittskeppets tak. Inåt mot mittskeppsvinden begränsat av en tegelvägg med två dörrar delas galleriet genom två med genomgångsöppningar försedda tvärmurar i tre delar. Den mellersta delen är störst med tre bågar, som uppbäras av två fria smäckra granitkolonner och tegelkolonner vid tvärmurarna. Sidodelarna öppna sig utåt med vardera en båge, buren av tegelkolonner. Mitt framför tvärmurarna och snett framför kolonnerna vid de flankerande stödpelarna stå likadana tegelkolonner, en på vart ställe, och bilda tillsammans med bågarnas stöd fyra knippen. Över bågarna reser sig en låg tegelmur. Till muren sluta sig fyra tegelpilastrar, som uppbäras av de nämnda kolonnknippena och avslutas med små fialer. Mellan de mellersta fialerna höjer sig en spetsgavel, krönande mittpartiet. Den är ornerad med ett trepass och sammansatta bågar i murytan. Spetsen uppbär en ängel. I galleriets inre vägg finnes ett fönster med femflikigt rosverk. Det lilla galleriet är ganska pyntat med cement. Utom de två granitkolonnerna, är allt som till färgen liknar sten av det andra, billigare materialet: täcklister, fialer och rosverk, balkonggolvet såväl som ängeln.

Motsvarande fält på tornens sidor åt norr, öster och söder hava samma ornering med blinderingar i tegelmuren som de nyss beskrivna sidofälten åt väster. Symmetriskt ordnade förekomma i vissa arkader smala rektangulära ljusöppningar.

De mot norr, väster och söder ställda stödpelarna få över huvudlisten, d. v. s. där den tredje avdelningen börjar, åter avsatser med spetsiga gaveltak, som prydas av korsblommor; taken och korsblommorna, väl förstått, av cement. Stöden indragas härigenom ytterligare och få nu samma språng från tornens murliv som de mot öster vettande, vid den andra avdelningen tillkomna stöden.

Vid den tredje avdelningen tillkomma sex nya stödpelare: två vid det södra tornets nordöstra hörn och en, som redan blivit omnämnd i sammanhang med mittpartiets öppna galleri, vid det nordvästra hörnet samt vid det norra tornets båda södra hörn likaledes tre stycken. De nya åt öster ställda stöden vila delvis på mittskeppets långmurar och delvis på utmurade underlag. De nya västra stöden vila på den mellan tornen framdragna nya gavelmuren, som å sin sida, vilande på det ovanom portalen slagna nya valvet, längst ned stöder sig på de sparda

delarna av de gamla strävpelarna. De på tornens mot varandra vända sidor vid de östliga hörnen ställda stöden äro uppmurade på den sparda och reparerade delen av östra mellanväggen mellan tornen.

Denna mur vilar i sin ordning på det valv, som sammanbinder de stora inre pelarna under samma tornhörn, de västligaste mittskeppspelarna inne i kyrkan. Det är en väldig tyngd som trycker på dem. Utom valvet och delar av mittskeppsmurarna med vad dit hör uppbära de också en stor del, inemot en femtedel eller en sjättedel av tornens tyngd. Vid stark storm måste den pressning de äro utsatta för vara högst betydlig. De äro ommurade nedtill, som längre fram kommer att närmare omnämnas, och stabiliteten har därigenom enl. arbetschefens utsago blivit ökad med 50 %. Men tornens höjd har också ökats, enbart murarnas med nära tolv m., och därmed även tyngden. Arbetschefen tycks icke hava räknat med något alltför stort övermått av bärkraft hos ifrågavarande pelare och ansvaret för hans verk i denna del synes ha känts drygt. Han ville högst ogärna ytterligare öka trycket med något som helst, smått eller stort, och ville gärna utesluta allt, som möjligen skulle kunna undvikas. De nu senast ifrågavarande murstöden önskade han få uteslutna eller så mycket som möjligt reducerade. Han brevväxlade härom med den ledande arkitekten. I ett brev av den 23 juli 1887 (RH) svarar Zettervall på ett av Langlets förslag på följande sätt: »Beträffande belastningen på tornens fristående pelare har jag flera gånger fäst din uppmärksamhet vid nödvändigheten af att öfverföra denna belastning så mycket som möjligt på tornens solidare undermurar och om du behagar se mina första förslag i detta hänseende sådana de föreligga redan i mitt första förslag till restaureringen, så skall du finna, att just denna punkt i konstruktionen varit föremål för min ifrigaste omtanke. Att lägga hela tornhörnbelastningen omedelbart utan vidare på den understående pelaren har jag alltid ansett vådligt, då du talat om att min föreslagna järnspänning vore öfverflödig. Du vill minska mina hörnsträfvors språng, men derpå vill jag på inga villkor ingå. De måste blifva sådana de nu äro i ritning angifna — mycket arbete, mycken omtanke, forskning och jemkning har det under åratal kostat mig, innan jag kom till dessa proportioner. Äro de för tunga för dig, så gör dem delvis ihåliga (ifall du kan undvara

en solid massa) eller upptag mitt spännverk mellan de båda tornen för att bära de öfre hörnen öfver pelarna; men ändra intet i den yttre formen eller utsträckningen, ty härför står min byggmästarära i sticket — *din* för att det engång utfördt står vid sig.» Under diskussionens fortgång fäste arkitekten Langlet uppmärksamheten på, att de nedersta delarna av de ifrågavarande stöden ingenstädes äro synliga från marken, emedan de skymmas av kyrktaket. Slutet blev, att Langlet fick sin vilja fram så till vida att strävornas språng minskades en smula nedtill, varemot Zettervalls åsikt beaktades därigenom, att den av honom föreslagna järnspänningen mellan tornen insattes i form av en grov armerad järnbalk. Med ändarna mot inlagda stenblock, ett i vartdera tornets mur, ligger den på något mer än manshöjd över den östra sammanbindningsmuren mellan tornen.

Den tredje avdelningen begränsas upptill av en mindre list på väggytorna och nya avsatser på stödpelarna, täckta av stora cementblock med starkt sluttande översida. Här börjar

den fjärde avdelningen.

Mellan nyssnämnda cementblock och de vid avsatserna ytterligare indragna och även till bredden minskade strävpelarna framträda nu tornmurarnas hörn, som nedanför döljas av strävorna. De förbliva nu synliga ända upp till den stora list, som avslutar tornens fyrsidiga delar. På halva vägen dit upp förekommer på strävpelarna den översta avsatsen, täckt med cementblock, som likna de nyss omtalade täckblocken, men äro mindre. Härifrån fortsättas strävorna som tunna väggpilastrar till prydnad för väggen och till markerande av det stöd, som här icke är behövligt i samma mån som längre ned.

Murytorna i denna avdelning omgiva de stora ljudöppningarna, en för var tornsida, så kallade, emedan ringklockorna hava sin plats i det norra tornet innanför dessa öppningar. De hava betydliga dimensioner, äro mycket större än de öppningar, som förut funnos på samma ställen. I murlivet hava de en höjd av nära 14 m. och en bredd av 4,45 m. I murens innersida äro de omkring 8 m. höga upp till rosverket och omkring 2,70 m. breda. Nedtill äro stora vattenfallsplattor av cement lagda. Däröver höja sig, murade av tegel, de omfattande, inåt

sammandragna sidorna, var och en med tre väggfasta kolonner och därpå vilande spetsformiga, profilerade bågar. De väldiga mittposterna och rosverken äro likasom kapitäl-lister och baser av cement.

I stället för rosverk äro urtavlor insatta i de bågar, som välva sig över det norra tornets norra samt det södra tornets västra, södra och östra ljudöppningar. Denna placering av urtavlorna är en annan än den som förekom i det år 1884 fastställda förslaget. Ändringen ingick i Zettervalls härovan omtalade nya förslag av år 1887 till ordnande av den västra fasaden (pl. 20), men blev icke utan jämkning gillad. I ritningen av år 1883 hade urtavlorna placerats i de under ljudöppningarna liggande fälten, som nu äro ornerade med arkadformiga blinderingar. Enligt det till Kungl. Maj:ts prövning ingivna ändringsförslaget av år 1887, som huvudsakligen gick ut på mittpartiets framdragande, skulle tre urtavlor få plats över trenne av det södra tornets ljudöppningar, den västra, södra och östra, vilka därför skulle få en från de övriga skiljaktig avslutning genom två lägre bågar i stället för en betydligt högre. De i torngavlarna insatta fönstren (i 1883 års förslag fyr-pass) skulle över urtavlorna få lodräta sidoposter sammanbundna med ett spetsigt bågvalv, medan de på övriga ställen skulle få form av tre-pass. Härom skriver Zettervall till restaureringskommittén den 10 mars 1887 följande (RH):

»Det är nämligen så, att vestra gafvelröstets galleri, som i det gillade förslaget ligger, liksom gafveln i sin helhet, tillbakadraget bakom tornens vestra sidosträfvor, nu, framryckt i samma linie som tornens murlif, här söker ett alignement, som det i sitt tillbakadragna läge icke hade behof af eller, med andra ord, kör bort siffertaflorna å ömse sidor och gör anspråk på en galleriartad murförsirning i deras ställe.

För siffertaflorna, hvilka — ehuru oförenliga med stilen och monumentets karaktär — väl icke kunna undvaras och hvilka i det gillade projektet torde hafva erhållit sina der naturligaste platser, måste således nu beredas nytt läge och ett sådant erbjuder sig genom en omanordning af det södra tornets öfre murdelar närmast under sidogaflarna, hvarigenom vinnes den rent praktiska fördelen,

> att dessa taflor blifva bättre än förut synliga från alla delar af staden. Å det norra tornet behöfver nu blott en siffertafla anbringas, nämligen på dess norra sida, och kan der lämpligast inanordnas med ljudöppningsarkaden. Jemte dessa ändringar har jag ansett passande att sänka spirornas fialkupor samt att dervid gifva deras takform någon olikhet å den ena spiran mot å den andra.
>
> Dessa nu omnämnda mindre ändringar gifva de öfre tornpartiernas underafdelningar delvis någon olikhet för de båda tornen, hvilket likväl torde få betraktas såsom en fördel, alldenstund en sådan omväxling mildrar den annars måhända väl stränga symmetrien.»

Med avseende på fördelen av denna olikhet mellan tornen rådde dock på högsta ort en annan mening, och Zettervall måste omarbeta sitt förslag för att få det godkänt. Efter omarbetning i fråga om urtavlornas placering, varmed även följde ändring beträffande gavelfönstren, gillades förslaget av Kungl. Maj:t den 22 april 1887, och härom skriver Zettervall dagen förut till Langlet:

> »beträffande nya fasadritningen hade du haft den redan, om icke Konungen förklarat sig icke skrifva på den med tornen olika. Jag har nu varit uppe hos H. M. i denna fråga och har på Högst densammes personliga muntliga befallningar vidtagit sådan ändring, att H. M. blifver tillfredsställd. Antagligen blifver ritningen gillad i morgon, för såvidt jag lyckats riktigt fatta H. M:s mening.»

Femte avdelningen.

Ovanom en stor list, som är lik den översta bladornerade listen omkring kyrkan och avslutar den fjärde avdelningen, följer den femte och översta. Tornen övergå här till åtta-sidig form. Som sista avslutning på de underliggande tornmurarna resa sig höga spetsiga gavlar, som genomskära listen och livas av sammansatta bågar i murytan samt fönster, ett tre-pass och däröver ett mindre avlångt i var gavel. Gavlarnas kanter täckas av cementlister, som fortsättas nedåt, bilda vinkel och gå vidare

lodrätt ned till konsoler. Här bilda de åter vinkel och ansluta sig i horisontal riktning till ljudöppningarnas kapitälband. På gavelspetsarna sitta bevingade djur.

Mellan gavlarna resa sig tureller, som stå såsom krön över tornens hörnsträvor. De äro till sin form ått-kantiga. Enligt det av Kungl. Maj:t fastställda förslaget skulle de hava kolonner av cement vid de åtta hörnen och intervallerna fyllda med tegelmurar. Vid utförandet skedde dock en i ögonen fallande förändring. Restaureringskommittén hade i sammanhang med fastställandet av den nya ritningen till västfasaden år 1887 av Kungl. Maj:t bemyndigats att fatta beslut om mindre ändringar, som blevo föreslagna av överintendenten Zettervall. Den förändring, som på grund härav på förslag av Zettervall beslöts och blev vidtagen, bestod däri, att turellerna byggdes öppna med fristående kolonner av granit. De utfyllande tegelmurarna mellan kolonnerna uteslötos, knappast till någon vinst i estetisk verkan.

Till varje turell hör bröstvärn, åt sidorna fortsatt till torngavlarna och ornerat med tre-pass. Invid bröstvärnet, delvis på detsamma stå de sex fristående kolonnernas postament. De återstående två kolonnerna äro av tegel och fastmurade vid den åttkantiga tornkärnan. De åtta kolonnerna sammanbindas genom bågar och en låg överbyggnad. På denna stå spetsiga gavlar med korsblommor över de sju fria sidorna. Mellan gavlarna äro vattenkastare inlagda för turellspirorna. Allt material, som liknar naturlig sten, är cement utom granitkolonnerna med bas och gavlarnas inre tre-sidiga fält, som äro murade av tegel men efteråt på initiativ av Zettervall blivit målade i cementens färg. Den åttonde sidan av turellerna ingår i en av tornoktogonens sidor, så att turellerna icke äro fristående utan på samma gång som de kröna tornens hörnsträvor tillika äro utväxter på den översta tornkärnan. De äro genom järnstag fästade vid tornmurarna och i överbyggnaden äro förankringskedjor av bessemerrundjärn inlagda för att öka stabiliteten. Golv och invändigt täckande valv äro av cement, den yttre täckningen består av höga kopparklädda spiror. Arkitekten Langlet uttalar i ett brev till Zettervall den 3 sept. 1888 sin oro »för hvarje centnerstyngd, som dagligen och stundligen hissades upp till ökande av tornens tyngd», och föreslår att cementvalven skulle utbytas mot något slags lättare plafond. Men härtill vägrade Zettervall

att samtycka under påpekande av att »de små hvälfningarnas tyngd var ren bagatell» (RH).

Bakom turellerna och de stora torngavlarna höja sig på tornen de nämnda åttasidiga översta murdelarna, ett slags plintar, varpå de kopparklädda spirorna vila. Den synliga delen av muren avslutas med en cementlist, vari vid hörnen vattenkastare äro insatta. De hava den vanliga fantasifulla djurformen och nå ut över tornens murliv. Över listen är muren ytterligare förhöjd omkring 1,5 m. vilket döljes av plåtbeklädnaden och gjordes för den nämnda förankringen mellan turellerna och tornen.

Inberäknad denna påmurning är tornens murhöjd omkring 59,3 m. Före restaureringen var den 47,5 m.

En del kompletteringar återstodo till år 1889, såsom påläggande av torngavlarnas betäckningslister, och fogstrykning. Men i huvudsak avslutades de här beskrivna arbetena å tornen i början av december år 1888. Det som därvid sist gjordes var inmurning av ljudöppningarnas valvprofiler, som fördröjts av brist på formtegel.

3. Långhusets murar.

Denna del av byggnaden kom under arbete år 1886 och en icke ringa rivning i murverket utgjorde även här inledningen.

Från sockeln upp till den förut nämnda nedersta kalkstenslisten var murytan, både på norra och södra sidan av kyrkan, illa ramponerad av fukt och frost, varför den hel och hållen måste borthuggas. Två strävpelare närmast det södra tornet hade av samma anledning som detta satt sig så, att de fått en märkbar lutning och måste avbilas på två sidor.

Ny beklädnad insattes därefter över sockeln upp till bandlisten; denna, som också var skröplig, omlades med ny eller omhuggen kalksten och de delvis rivna strävorna ombyggdes.

I de nedre fönstren, som väster om tvärskeppet äro något smalare på norra än på södra sidan, funnos förut ramverk av järn. I stället för dessa, som borttogos, insattes nu mellanposter och rosverk av kalksten. När de nya rosverken skulle inmuras, befunnos fönsternischerna med sina valv vara så förvittrade, att de måste ombyggas, vilket utfördes med bibe-

hållande av den förutvarande profilen men med nytt tegel. Kapitäl-listerna i nischerna äro av kalksten och kunde bibehållas. Fönsterplattorna, som äro av samma material, måste däremot omläggas, till stor del med ny eller omhuggen sten.

Det fönsternischerna omgivande murverket över bandlisten reparerades i mån av behov. På den norra sidan var i detta avseende icke så mycket att göra. Den ursprungliga ytan är där till största delen kvar och endast sakristian har i större utsträckning erhållit ny beklädnad. På den södra sidan var tillståndet sämre i den ifrågavarande delen av väggen. Svåra rämnor, som uppkommit i närheten av tornet, måste först omsorgsfullt igensättas och vidare måste så gott som hela ytan, utom partiet närmast tvärskeppet, omklädas med nytt tegel.

Mellan tornen och tvärskeppet finnas på södra sidan fem stödpelare och sex stora fönster i den nedre muren; på norra sidan, där sakristian ligger invid tvärskeppet, finnas fem motsvarande fönster och fyra stödpelare.

Ungefär mitt emellan den nedersta bandlisten och taklisten äro av ålder små dropplister av kalksten inlagda över en avsats på stödpelarna, vilkas språng därigenom i någon mån minskas.

Det blev nyss nämnt, var sakristian är belägen. Vid dess åt nordväst utskjutande hörn skulle enligt det år 1884 fastställda restaureringsförslaget en mindre trappbyggnad av åttasidig form tillsättas för att bereda ny kommunikation till det över sakristian liggande rummet, den nuvarande västra skrudkammaren, och till vinden (pl. 19). Denna tillämnade byggnad blev emellertid utesluten, sedan man funnit, att förbindelsen mellan lokalerna lämpligen kunde ordnas på annat sätt, som vi framdeles få tillfälle att se. Sakristians gamla fönsternisch på norra väggen har bibehållits oförändrad utom att en spetsbåge till en halvstens djup inhuggits i muren över det tämligen låga nischvalvet. Det övre rummet, som hade ett mindre rektangulärt fönster snett över det nyssnämnda, har i stället fått två smala, upptill spetsformigt avslutade fönster, som ligga nära varandra mitt över fönstret till sakristian. Ett runt blindfönster är som väggdekoration insatt högst uppe på väggen. Vinden får dager genom ett par små nymurade fönstergluggar på den västra väggen.

I stället för den gamla nedre taklisten, som revs, insattes över den nedre muren en ny taklist, som löper runt om stöd-

pelarna. Den slutar mot sakristians västra vägg, återfinnes på den norra väggen och slutar där mot tvärskeppets stödmur. Materialet är cement och listen består av två rundstavar med mellanliggande hålkäl och överliggande vattenfallsplatta. Över taklisten höja sig stödpelarnas överdelar, gjorda i samma form som de redan omtalade s. k. pinaklerna på tornen, men fristående, murade med tegel och försedda med höga gaveltak av sammanfogade cementblock. Deras framsida är alltså nischformig och flankeras av väggfasta tegelkolonner med postament och kapitäler av cement. En ändring har vidtagits vid arbetets utförande, ty enligt den stadfästade ritningen skulle framsidan vara plan med flankerande halvkolonner av cement. Vid de bakre hörnen hava sidorna lisener, som uppbära mindre gavlar. På nischernas bottenplattor stå piedestaler, som tillika utgöra betäckningar för vattenrännor eller kanaler, upptagna från det bakom liggande taket. Över taklistens täckplatta framspringa fantastiska odjur av cement, genom vilkas gap takvattnet utflödar. De nämnda piedestalerna gjorde restaureringskommittén åtskilligt bekymmer och föranledde både skriftväxling och muntliga meningsutbyten mellan dess ledamöter och den ledande arkitekten. Å ena sidan framhölls, att om den i en av arkitekten överlämnad detaljritning upptagna nischformen skulle utföras och piedestaler anbringas, så erfordrades också att bilder placerades där, men härtill hade man icke medel och den fastställda ritningen antydde varken det ena eller det andra. Man var alltså i kommittén av den meningen, att Zettervall borde ändra sin detaljritning. Härtill var han emellertid alls icke benägen. Han ville gärna ha figurer på dessa platser, hade uppgjort en plan härtill och även inhämtat kostnadsförslag i tre alternativ. Kostnadsförslaget, avgivet den 19 nov. 1888, kom från Skånska Cementgjuteriet. Enligt Zettervalls plan skulle nämligen bilderna utföras i cement. För det första alternativet var planen följande: i tornpinaklernas nischer skulle Erik den hel., Torkel Knutsson, Luther, Melanchton, Moses och David hava sin plats på västfasaden och Esaias, Jeremias, Hezekiel och Daniel på nord- och sydfronterna; i chorets nischer skulle Gustav Vasa, Gustav II Adolf, Karl IX, Olof Skötkonung, Ansgarius, Sigfrid, Eskil, Botvid och de tolv mindre profeterna hava sin plats; långhusets nio nischer skulle intagas av utvalda svenska ärkebiskopars bilder. Statyerna

skulle utföras dels enligt särskilt (av bildhuggaren Dyfverman) utförda modeller, 24 st., och dels, med smärre ändringar, efter befintliga modeller, 15 st. Enligt detta alternativ skulle kostnaden uppgå till 15,610 kronor.

De bägge andra alternativen voro förenklade och billigare. Det andra skulle kosta 12,830 kr. och det tredje 9,320 kr. Enligt det sistnämnda erbjödos 12 st. statyer efter originalmodeller och 8 st. efter ändrade, redan befintliga modeller; 19 stycken skulle lämnas vardera i två exemplar (RH).

Kommittén ville emellertid icke inlåta sig på att förvärva dessa prydnader; icke ens det onekligen billiga priset förmådde locka den därtill. Diskussionen fortsattes vid tre sammanträden med åskådningsmaterial, som bestod dels av en pinakel, utförd efter Zettervalls detaljritning, och dels av en av Langlet utförd ritning med två alternativ, utvisande bl. a. huru pinaklerna tillsammans med balustrader på sidorna skulle taga sig ut med plan framsida. Zettervall sökte göra gällande, att piedestalerna även utan statyer skulle försvara sin plats som betäckning för vattenkanalerna och att de icke skulle framträda eller märkas mycket, emedan de befunno sig i jämnhöjd med balustraderna och skulle synas utgöra delar av dessa. Kommittén kunde icke riktigt vara med härom. Men då Zettervall ytterligare framhöll, att alla andra påtänkta förslag till sakens ordnande skulle möta stora svårigheter vid utförandet, föll kommittén till sist undan och beslöt vid sitt sammanträde den $^{26}/_{1}$ 1889, att Zettervalls förslag med nischformiga pinakler och piedestaler skulle utföras.

De härovan omtalade balustraderna över taklisten äro ganska egendomliga anordningar och hava sin särskilda historia. De äro inga verkliga balustrader, ehuru de se så ut och fått denna benämning. Man kunde lika gärna kalla dem friser, ehuru de icke som vanligt ligga under taklisten utan ovanför.

Ursprungligen, då det första förslaget till domkyrkans restaurering utarbetades, var det Zettervalls mening, att murarna ovanför taklisten och takfoten skulle krönas med fritt stående balustrader eller bröstvärn. Denna vackra tanke blev emellertid steg för steg ändrad. Som vi sett, gjorde överintendentsämbetet bl. a. erinringar mot dessa bröstvärn, som förmenades komma att ofta förorsaka anhopning av snömassor på taken. Zettervall har på flera sätt visat, att han tagit hänsyn till dessa

erinringar. I sina år 1876 utarbetade, betydligt förändrade alternativa förslagsritningar har han helt och hållet uppoffrat sin ifrågavarande älsklingstanke. Under den nedre taklisten har han i stället där inlagt en prydlig, bladornerad fris. I det sista förslaget, det som blev gillat, hade han återkommit till sin första kärlek, ehuru visserligen med betydande modifikationer. Den nyssnämnda frisen hade försvunnit och balustraden återkommit. Men den tänktes till större delen inlagd i tegelmuren och kompakt, icke genombruten. Över den bakomliggande vattenrännan skulle dock ett stycke av balustraden höja sig och sålunda bilda ett verkligt om än lågt bröstvärn, såsom synes av sektionsritningarna (pl. 18).

Vid utförandet mötte denna anordning betänkligheter och invändningar från arbetschefens sida, till följd varav Zettervall småningom måste finna sig i att ytterligare modifiera sitt förslag. Redan i ett brev av $^{20}/_{7}$ 1887 framlägger Langlet sina tankar, då han skriver: »jag får fästa uppmärksamheten vid att alla tak äro i det tillstånd, att ett fullständigt förnyande af dem icke kan undvikas. En mycket enkel konstruktion torde kunna tillämpas för sidoskeppens nya tak; och torde denna sak mot hösten blifva föremål för närmare utredande. Jag tager för gifvet, att takytan då nedtill bör *lyftas så mycket som möjligt*, ty eljest skulle utan tvifvel snö och is, trots den starka lutningen understundom samlas å öfre taket, nedrasa på sidoskeppens tak och i farten *bortsopa nedre bröstningen*, huru solid denna än må utföras.» Härpå följer från Zettervall den $^{23}/_{7}$ följande svar: »beträffande sidoskepps- och kapellkranstaken så är det ledsamt nog, att de icke kunna repareras utan måste förnyas, ty deras form är till intet hinder för restaureringen. Ditt tal om att snö och is skulle 'bortsopa nedre bröstningen' tror jag inte på, då jag eger annan erfarenhet beträffande höga foträннors förmåga att hålla snö och is i schack.» (RH.)

Även av andra brev och av en år 1888 av Zettervall utförd detaljritning (fig. 2, sid. 312) synes, att han icke var sinnad att giva efter, utan tvärtom ämnade låta hela balustraden, icke blott, som huvudritningarna utvisa, ett mindre stycke därav höja sig över den bakom liggande takfoten och vattenrännan. Men Langlet vidhöll sin mening, att detta var alltför vådligt. För att vinna erfarenhet hade han sommaren 1887 låtit utföra en modell i verklig storlek av den ränna (med tillhörande bröst-

ning), som vid sidoskeppens takfot var ämnad att upptaga och bortföra nederbörden. Provrännan och bröstningen utfördes omsorgsfullt i cement och utmynnade i båda ändar genom en sluten trumma i provisoriska vattenkastare. Den följande vintern medförde ovanligt riklig nederbörd, och snön, som fyllde fördjupningen bakom bröstningen, fick ligga kvar. De obehagliga följderna läto länge vänta på sig, men inställde sig på våren vid snösmältningen. Avloppstrummorna blevo fyllda med is, och smältvattnet sökte sig genom det otäta taket och genom valvet över det underliggande kapellet, skvalande ned utefter en valvstråle. När denna effekt väl blivit konstaterad, förekom man genast vidare skada genom att bortskotta snön, men Langlet ansåg det bevisat, att Zettervalls anordning måste ändras. I ett långt brev av den $^{31}/_{8}$ 1888 (RH.) redogör han för sitt försök. Han talar vidare om ett av honom i hast utkastat förslag, som enligt hans mening möjligen kunde göras tillämpligt. Han ber på det vänligaste och enträgnaste, att hans förslag, som dock icke återfinnes bland domkyrkans förvarade handlingar, icke måtte upptagas onådigt, och att Zettervall måtte betänka vilken »harm och nesa» det skulle vara för dem båda, om, sedan allt vore färdigt, något liknande skulle hända som nu hänt. Langlet talar också om anbringande av lätta plåttak över bröstningarne till förekommande av svårare förödelse, men anser att denna utväg, som skulle kunna tillgripas för de högt sittande gavel- och turellbalkongerna, icke kan användas i fråga om bröstningarna framför det nedre takets fotränna.

I det härpå följande svaret av den $^{26}/_{8}$ säger Zettervall, att han är »lika angelägen och öm om sin byggmästarära som Langlet» och icke vill utsätta sig själv eller honom för harm och nesa, men att han icke vill offra sin efter så mycket studier och med så mycken möda hopkomna restaurationsplan för ett hinder, som genom Langlets experiment bevisats icke vara något hinder. »Ett tak bakom en skärm, som håller snömassorna kvar, måste vara tätt. Men», fortsätter han, »jag vill gärna göra vad göras kan för att få det bästa möjliga. *Låt oss göra balustraden öppen*, såsom jag alltid velat, då tövattnet får öppningar att rinna ut igenom.»

Zettervall gav emellertid till sist med sig och offrade i en icke så obetydlig detalj sin restaurationsplan. I kommitténs protokoll den $^{19}/_{5}$ 1888 heter det helt kort och gott: »arbets-

chefen anmälde ett genom ritning åskådliggjordt och af öfverintendenten Zettervall godkändt förslag till ändring i den omkring kyrkan löpande takrännans anordning, hvilken sådan den varit tillämnad, enligt under sistlidna vinter inhämtad erfarenhet, visat sig otillfredsställande. Kommittén gaf till den föreslagna ändringen sitt samtycke.»

I enlighet med detta ändringsförslag utfördes arbetet hösten 1889 och påföljande vår. Mellan pinaklerna och ovanpå taklisten sattes en av 0,30 m. tjocka cementblock sammansatt ungefär 0,89 m. hög, med fyr-pass ornerad balustrad, medan väggen bakom, vilket ursprungligen icke ingått i planen, påmurades med tegel till jämnhöjd med balustradens överkant, varpå 0,70 m. breda täckplattor av cement med dropplist lades däröver. På inre sidan innanför plattorna påmurades ytterligare med tegel eller cement till ungefär 0,3 m:s höjd. Taket lyftes och hängrännor, som Zettervall särskilt spjärnat emot, applicerades under takfoten. Dessa rännor äro av tjock plåt och ligga stadigt i grova krökta järn, som dragits genom den översta delen av muren och till yttermera visso uppbäras av korta stöd mot täckplattorna.

Rännorna hava stått sig bra och anordningen har fungerat tillfredsställande för sitt syfte att bereda skydd mot skadliga verkningar av nederbörden. Snöskottning har man nödgats verkställa, men mera sällan; det förekommer icke årligen. Snön blåser i regeln bort. Några laviner av snö och is, som Langlet i sin fantasi såg bortsopa Zettervalls balustrader, ha aldrig förekommit under de gångna 35 åren. Regn- och snövatten bortrinner obehindrat genom kanaler och utkastare.

Om det skulle ha gått så illa, som Langlet fruktade, ifall Zettervall fått bygga sina murkrön och vattenrännor som han först hade för avsikt, må lämnas osagt. Men att man vid den nuvarande anordningen behöll bröstvärnen med deras grova former och inpassade dem i muren som ett slags imiterade balustrader, kan knappast betraktas som någon synnerligen lyckad detalj i byggnaden.

Över sidoskeppens tak reser sig den utifrån synliga delen av överskeppets höga murar, som uppbäras av pelare inne i kyrkan. Om den nedre delen, som med sina runda öppningar under fönstren är synlig inne i kyrkan, är i restaureringsväg icke mycket att säga, och därom blir fråga i ett annat sam-

manhang längre fram. Endast så mycket må här nämnas, att svårare vertikala rämnor, som sträckte sig från bågarna mellan pelarna upp till valven, efter successiv genombrytning av muren omsorgsfullt igenmurades. Sådana rämnor funnos på norra sidan i andra travén och på södra sidan i andra och tredje travén från den västra gaveln räknat.

Vad det yttre skicket av den övre delen beträffar sammanhänger den väsentligaste förändringen med de nya stöd, som tillkommo i form av strävbågar från kapellmurarnas stödpelare upp mot överskeppsmurarna.

Allt eftersom dessa bågar uppfördes revos de förutvarande stöden, som hade blivit uppförda, då kyrkan återställdes efter 1702 års brand. De voro anlagda så att de svarade mot skiljeväggarna mellan kapellen och vilade på den förhöjda muren mellan kapellen och sidoskeppen samt på rundbågsvalv, som under sidoskeppstaken slagits mellan denna mur och överskeppsväggen med anfang omedelbart ovanför sidoskeppens valvanfang. Genom taket reste de sig först 5 à 6 fot rätt upp över den nämnda förhöjda muren. Den vidare resningen begränsades av en liggande båge, som sträckte sig upp mot mittskeppsmuren till jämnhöjd med fönstrens översta spets. Därifrån fortsattes de som tunna pilastrar upp till taklisten. Genom dessa stöd leddes trycket från kyrkans högsta valv ned till murarna mellan kapellen och de som fortsättning av dessa murar utbyggda strävpelarna (se omstående teckning, fig. 1).

Rivningen av de gamla och uppförandet av de nya strävbågarna för långhuset skedde efter hand under åren 1888—89.

De nya äro, var och en, sammansatta av två valvbågar, som genom påmurning förenats till en sträva. På mitten uppburna av högresta fialer höja de sig med rätlinig översida från stödpelarnas pinakler upp mot högmuren. De ansluta sig där i jämnhöjd med de högsta valvens anfang till tegelpilastrar och vila på i dessa inlagda vederlagsblock av cement. Pilastrarna äro inmurade i väggen ända ned ifrån sidoskeppsvalven, längst ned under yttertaket utkrakade, och krönas av fialer. För vatten från det översta taket finnas kanaler genom samtliga fialer. Genom hängrör utefter pilastrarna ledes vattnet till en ränna i strävornas cementbetäckta översida och vidare genom stuprör därifrån utefter pinaklernas baksidor till den nedersta takrännan.

De mellersta fialerna äro uppbyggda på murarna mellan kapell och sidoskepp. Till den nedre delen utgöras de av en kvadratisk pelare, som reser sig upp genom taket mellan strävans båda bågar. Strax ovanom strävan avslutas den nedre delen med en cementlist och därpå följer den övre delen, likaledes av kvadratisk form. Den består av en liten sockel, en mellandel med rundstavar i hörnen och en utdraget pyramidisk cementhjälm med gavlar vid foten av sidorna. På hjälmens och gavlarnas toppar sitta korsblommor. De högst ställda

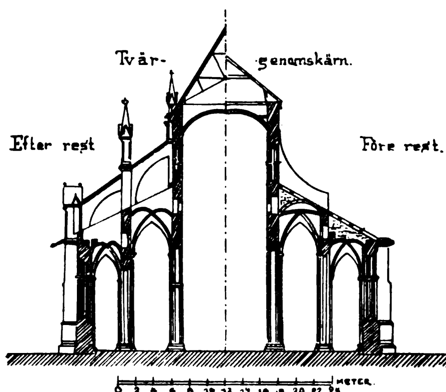
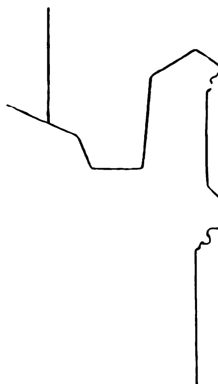


Fig. 1.


Fig 2.

fialerna likna dem, som nyss beskrivits, med den skillnaden att de äro lägre och att livet, som vilar på en förkroppning av taklisten, är av cement och saknar rundstavar i hörnen.

Mellan tornen och tvärskeppet finnas fem sammansatta strävbågar på vardera sidan om mittskeppet. Närmast den norra tvärskeppsarmen utgår strävan från en nedtill avskuren pinakel över sakristians vägg i vinkeln mot kapellens yttervägg. Ytterligare en nedtill avskuren pinakel har sin plats framför den nyssnämnda och kröner sakristians nordvästra hörn.

Såväl på den norra som på den södra sidan finnas sex fönster i högmurarna. Det som sitter ovanför sakristian var enligt arbetsberättelsen för april—juni 1889 före restaureringen

igenmurat, ehuru detta ej synes framgå av uppmätningsritningen av år 1873. Då fönstret öppnades år 1889, påträffades enligt arbetsberättelsen ett brandskadat rosverk, »synnerligen likt de nya». I stället för järnramar, som förut omfattade glaset i fönstren, insattes rosverk och mellanposter, som av besparingsskäl gjordes av cement. Man hade först underhandlat med leverantörer i Örebro och Visby om rosverk av kalksten. Örebro-materialet skulle kosta 260 kr. pr fönster, men var för tunt. Priset för Visby-stenen var 275 kronor och för cement 160 kr. pr fönster. Prisskillnaden var ju inte häpnadsväckande, men den största sparsamhet måste iakttagas, och då fönstren ligga högt över marken och det billigare materialet av arbetschefen vitsordades såsom för ändamålet tjänligt och hållbart, så bestämde man sig för detta.

Utom de nämnda tolv öppna fönstren finnas blindfönster i den västligaste mellan tornen ingående travén, ett på vardera sidan, med rosverk inåt kyrkan. Nischerna, profilerade som vanligt, synas även i tornen, och de hava sannolikt någon gång i forna tider blivit igenmurade. I sammanhang med arbeten i det inre av västra delen komma dessa blindfönster att ånyo omnämnas.

De öppna fönstrens nischer och valv ommurades med oförändrad profil samtidigt med de nya rosverkens insättande. Nya kapitällister av kalksten inlades i nischerna. Det omgivande murverket reparerades, men den gamla tegelytan är till stor del bibehållen. Ny beklädnad insattes så gott som enbart närmast tvärskeppet och under taklisten.

Den gamla taklisten revs och ersattes med nytt listverk. Det består av en täcklist med hålkäl och rundstav samt förkroppning omkring murpilastrarna, och därunder mellan pilastrarna en med gotiska bladknoppar sirad platta, allt av cement. Längst ned markeras en slags av konsolplattor uppburen fris av uteslutande rött tegel utan den vanliga omväxlingen med svarta koppar. Över listen höjer sig mellan de översta fialerna en balustrad av cement, ornerad med blindgallerier och tillkommen på liknande sätt som den förut beskrivna skenbalustraden över den nedre taklisten. Den har, med frångående av arkitektens ursprungliga avsikt, blivit hel och hållen insatt i muren i stället för att placeras ovanpå den såsom bröstvärn mot taket. Muren har dock icke här blivit höjd, utan tvärtom

genom avrivning blivit sänkt 0,30 m. (arb. ber. juli—sept. 1889 och inv. 91, sid. 17).

4. Tvärskeppets murar.
(pl. 16, 33)

Ungefär vid mitten av kyrkans längdaxel, räknad från dess östligaste till dess västligaste punkt, ett par meter längre åt öster skära mitt- och tvärskeppen varandra. Det sistnämnda sträcker sig över kyrkans hela bredd och litet därutöver. De invändiga breddmåtten äro följande: i koravdelningen 37,70 m., i tvärskeppet 40,38 och i långhuset 30,88 m. (Inv. 91). Tvärskeppet saknar sidoskepp; fönster finnas endast i gavelväggarna åt norr och söder. Å tvärskeppets östra och västra murar äro både in- och utvändigt kyrkans största sammanhängande väggytor att finna. Vända vi oss först till den norra transeptarmens exteriör, se vi dess sidomurar med blindbågar och ett trapptorn, men i övrigt släta och utan några ornerande detaljer resa sig högt över sidoskeppens, sakristians och det öster om tvärskeppet belägna librariets tak till samma höjd som mittskeppet och upptill avslutas med samma slags listverk, som kröner dettas murar och nyss beskrivits. Rakt mot norr framspringande förlängningar av sidomurarne utgöra mäktiga strävpelare. Strävornas nedersta del har under restaurationen fått ny tegelbeklädnad men icke undergått någon annan förändring. Grund och sockel hava icke blivit rörda. Längd och bredd upp till bandlisten äro de samma som förut. Härifrån fortsättas båda strävorna något indragna men annars oförändrade och även med det gamla yt-teglet till största delen bibehållet ungefär halvvägs upp till kyrkans nedre taklist. Härifrån räknat förete framsidorna ett ganska nytt utseende, olikt både den gamla formen och det gillade restaureringsförslaget av år 1883. Vid nyss angivna höjd fanns här förr och skulle enligt det gillade förslaget fortfarande finnas en dropplist på framsidan. Nu finnas endast vid hörnen små, ungefär 0,30 m. långa lister av kalksten, mellan vilka tegelmuren fortsättes uppåt med oförminskat språng. Förr reste sig pelarna härifrån vidare med ytterligare två små med kopparklädda lister täckta avsatser på framsidan upp till övre taklisten, varöver enkla krön utgjorde avslutningen. Enligt 1883 års förslag skulle strävorna bibehålla den yttre formen till taklisten — förmod-

ligen var det dock meningen att ersätta de kopparklädda listerna med cement — men avslutningen över taklisten skulle bestå av närmare sjuttio fot höga fialer med rektangulära liv av tegel, prydda med kolonner och blindarkader av cement, samt höga koppartäckta hjälmar med två spetsar och korsblommor överst. Nu fortsättas strävpelarna med inskärningar vid hörnen, motsvarande de nämnda små kalkstenslisterna ungefär 3,27 m. uppåt till en på framsidan inlagd dropplist av kalksten. Här indrages språnget betydligt, alldeles som på tornens strävor vid samma höjd, och avsatsen betäckes med en stor cementpinakel på kalkstensunderlag av samma form och storlek som tornpinaklerna hava. I jämnhöjd med pinaklernas korsblommor förekomma åter dropplister av kalksten på strävornas tre fria sidor, vilka lister fortsättas på transeptets yttre sidor.

De krönande turellerna, som resa sig över taklisten och balustraden, likna till formen de tureller, som stå på tornmurarnas hörn, men äro mindre och hava andra proportioner mellan de särskilda delarna. I avseende på materialet förefinnas även olikheter. Det på en bas av cement vilande åttasidiga livet är här med sina kolonner i hörnen murat av tegel och intervallerna mellan kolonnerna äro fyllda. Kapitäl och bågar ävensom spiran med sina gavlar vid basen och sin korsblomma är alltsammans av cement. Utseendet avviker, som nyss nämndes, icke så litet från 1883 års fastställda ritning och kommittén samtyckte först efter mycken tvekan till detta Zettervalls nya projekt. Det föredrogs av arbetschefen den 10 januari 1889 och föranledde omedelbart en längre skrivelse till överintendenten Zettervall. Kommittén erinrar om, att dess genom kungl. brev erhållna befogenhet att vidtaga modifikationer i den fastställda planen var förenad med ansvar och det var högst angeläget att ifråga om en betydligare förändring erhålla upplysningar av överintendenten personligen; han anmodades därför att komma tillstädes vid ett blivande sammanträde, då kommitténs betänkligheter måhända kunde av honom hävas. Av ett brev till Langlet den 14 s. m. (RH) synes, att denna skrivelse blev ganska illa upptagen. »Man tyckes», skriver Zettervall, »vilja klafbinda mig vid eskissens antydningar och såmedelst lägga hinder i vägen för arkitektens fria studerande af sitt förslag i dess enskildheter — för-

hindra försöken och sträfvandet efter att få verket så godt som möjligt vid dess verkställighet. Något slikt har jag sannerligen icke förut under min 30-åriga verksamhet varit med om. Jag skulle icke säga så mycket om det, om här vore fråga om att öka kostnaden, men här gäller det ju att minska den icke så litet, då pjeserna ifråga blifva betydligt mindre och enklare, hvilket jag under mitt studium af eskissen funnit vara fördelaktigt för intrycket af takryttaren.»

Vid det beramade sammanträdet den $^{26}/_{1}$ 1889 verkade Zettervalls upplysningar övertygande, vadan kommittén tog skeden i vacker hand och godkände den nya ritningen. Efter sammanträdets slut hördes den förgrymmade arkitekten mumla något om »pojkar som ingenting begripa». Betyget, som närmast uttalades till den arme sekreteraren, var förmodligen mest ämnat åt professor Nyblom, som i detta fall hade varit den bråkigaste av »pojkarna», Zettervall hade fullt förtroende till cementen i detta fall. Som vi i fråga om koravdelningens exteriör få tillfälle att närmare omnämna, misstog han sig härutinnan och den nyssberörda ändringen, som bland annat innebar, att fyra höga fialspetsar på tvärskeppets stödpelare skulle utföras i cement i stället för att täckas med koppar, kommer att icke oväsentligt öka underhållskostnaden.

Djupt inne mellan de vid sockeln 3,56 m. framspringande stödpelarna reser sig transeptets norra vägg med en rikt ornerad portal (pl. 37), som har två par portar. Över ett golv av kalkstensplattor, som ligger tre trappsteg upp från marken, kommer man fram till portarna. På en piedestal framför trymån mellan portöppningarna ser man en krönt staty, som föreställer S:t Olof, ett av kyrkans skyddshelgon. Under fötterna ligger en nedtrampad figur, enligt sägnen jätten Skalle. Bilden är den gamla, men S:t Olof har under restaureringen i den utsträckta högra handen fått en ny yxa av cement. Den djupa övervälvda portalnischen prydes av 18 större eller mindre rundstavar eller halvkolonner på vardera sidan. Den komplicerade sockeln är ny, av kyrkans arbetare uthuggen av kalksten från Lenaberg. Kolonnerna sammanbindas av en med det finaste gotiska bladverk sirad kapitällist av täljsten (pl. 40, fig. 2). Portalens sidoposter hava på framsidan en hålkäl mellan två rundstavar. På överstycket ser man en med fyr-pass och rosor inom ringar ornerad fris med en baldakin över statyn. I tympanon över frisens täcklist

insattes under restaureringen en av bildhuggaren Th. Lundberg modellerad relief, som framställer »herdarnas tillbedjan» (utförd i sandsten). Med undantag av det nämnda nu tillkomna är portalpartiet gammalt. Det var mycket illa härjat genom vittring, måhända också av brand och har under restaureringen blivit lagat dels med insättande av nya stycken och dels huvudsakligen med cement. Cementreparationen utfördes av stuckatören Martinuzzi (arb. ber. $^{30}/_{12}$ 91) och kan knappt anses lyckad.

Över portalen höjer sig en vimperg; den därtill hörande listen med korsblomma är ny och på platsen utförd av kalksten från Lenaberg i stället för liknande äldre delar, som voro förfallna. Det härav omslutna spetsvinkliga fältet med ett 6-flikigt blindpass i mitten och bågar med näsor däromkring är också av kalksten, men ursprungligt. De släta murytorna på sidorna om portalen och vimpergen äro klädda med kalkstenskvadrer, omhuggna och kompletterade med en del nya block. En ny kalkstenslist har som begränsning för det nedersta väggfältet blivit inlagd nedom korsblomman. Häröver kommer ett fält, som i det närmaste kvadratiskt till största delen upptages av ett stort rundfönster och däromkring har väggbeklädnad av kalksten liksom det underliggande fältet. Fönstret har fått nytt rosverk av kalksten från Visby. Det äldre rosverket, som också var av kalksten, blev undersökt av arkitekten Langlet, som fann det vara av så genomgående dålig beskaffenhet, att dess förnyande omöjligen kunde undgås utan fara för en förr eller senare inträffande katastrof. Det nya rosverket, som därför anskaffades, överensstämmer i anordning och teckning fullkomligt med det gamla, men godsets tjocklek är för stabilitetens skull ökad med 50 %. Det kasserade fönstret blev för Nordiska museets räkning med vederbörligt tillstånd tillvarataget av doktor A. Hazelius.

Över en ny list följer så en avdelning, som är murad med blindbågar av tegel och upptill begränsad av en större list, sammanhängande med högskeppets förut beskrivna ornerade taklist och alldeles lik denna. Den på listen ställda balustraden överensstämmer också med de omtalade blindbalustraderna på mittskeppet, men är genombruten och tjänstgör som bröstvärn för en bakom liggande balkong, vars golv är belagt med cement; nederbörden bortledes genom ett par vattenkastare av samma ämne.

Från balkongen reser sig det norra transeptets översta del i form av en spetsig gavel, vars mur täckes av cementlister och genombrytes av två dörröppningar och ett spetsfönster med rosverk. På gavelns topp står ett kors. Rökkanalen för kyrkans nya värmeledning, som utbilats i gavelmuren, utmynnar bakom korset i en knappast märkbar, låg skorsten.

Den östra tvärskeppsväggen delas av en över sidoskeppets mur mot kapellraden uppförd tresidig utbyggnad, rymmande en trappa till den översta vinden. Detta trapptorn, som når ett litet stycke upp över tvärhusets taklist, har tre fönster i jämnbredd med taklisten och några mindre ljusöppningar längre ned. Mellan trapptornet och vinkeln, som bildas mot mittskeppets vägg, finnes en stor spetsformig blindbåge, som blivit ommurad. Den hade förut rundbågsform. Den västra väggen har en liknande ommurad blindbåge på motsvarande plats. På båda väggarna förekommer en i sammanhang med transeptets strävpelare redan omnämnd dropplist i jämnhöjd med pinaklernas korsblommor och över listerna äro kalkstensband inlagda. De stora i övrigt släta murytor, som finnas å tvärskeppet och dess mäktiga strävor, hava till största delen fått behålla den ursprungliga tegelmanteln med vacker patina.

Regnvattnet avledes från det övre taket genom öppningar i balustradens arkader närmast intill turellerna och vidare genom långa krökta utkastare i den vanliga djurformen.

Det södra transeptet företer åtskilliga olikheter. Strävpelarna, som flankera gavelmuren, utgöra icke som på norra fronten förlängningar av sidoväggarna utan äro ställda i sned vinkel mot dem. De båda strävornas inre sidor gå sålunda sammanlöpande in mot den djupa, inåt sammandragna, nischformiga portalöppningen. Nedtill äro strävpelarna klädda med rader av nischer, som äro ställda på kyrkans med ett skift här förhöjda granitsockel och ha var sin piedestal liksom avsedd att uppbära en staty. Med ungefär samma storlek som de fyra nischer, som finnas på portalens sidor, och med ungefär samma horisontalläge synas de utgöra en fortsättning utåt av dessa. De sålunda prydda kontreforterna göra intryck av att höra tillsammans med och fördjupa portalen. Strävornas nischer äro 10 st. på var sida eller 20 st. på var strävpelare och om de fylldes med bilder skulle härigenom portalens redan förut ganska rika figurala utsmyckning ytterligare i hög grad ut-

vecklas. Hela nischbeklädnaden är ny. Den förutvarande, som vilade på en list av gjutjärn, trodde man sig först kunna konservera med erforderlig lappning. Detta visade sig dock vara omöjligt, varför man beslöt sig för att förnya det hela. Kalkstensblock till listen anskaffades från Lenaberg och till de därpå vilande nischgallerierna från Gotland. Det sistnämnda materialet har dock icke visat sig vara särdeles hållbart, utan företer redan tydliga tecken till förvittring. Blocken bearbetades under sommaren 1891 av kyrkans egna stenhuggare.

Mellan portalen och kontreforterna framträda på ömse sidor små stycken av gavelmuren, prydda med egendomliga hängtorn, som för arkitekterna medförde ett svårlöst problem.

Nischpartierna eller blindgallerierna täckas upptill av den runtomkring kyrkan löpande bröstningslisten, som av denna anledning här har blivit upplyftad till erforderlig höjd.

Härifrån höja sig strävpelarna i tämligen oförändrat skick ett gott stycke uppåt. På de snett mot varandra vända sidorna hava små blindgluggar med under- och överstycken av kalkstensplattor blivit inmurade. I jämnhöjd med sidoskeppstakens överkant ligger en list, som går runt om pelarna och fortsättes på den södra tvärskeppsarmens östra och västra sidor till stora blindbågar. Vända vi oss till strävornas utåt vända kortsidor, så finnas där längre ned, jämte små blindgluggar, ytterligare en list på var sträva. Listerna, den övre såväl som den nedre, äro av kalksten, delvis nyanskaffad och delvis omhuggen, och under dem båda ligga i muren nedsänkta friser med tre-pass av tegel. Upp till den övre runt om strävpelarna löpande listen hava murarna i övrigt bibehållits i huvudsak oförändrade. Högre upp äro förändringarna något större. I stället för den forna yt-dekoreringen med rundbågar och vita fält ha på dessa kortsidor kommit blindarkader av tegel med kolonnbaser och kapitäl av cement. Denna avdelning av stödpelaren når upp till den stora taklisten runt om kyrkan. Såsom krön för strävorna följa däröver av cement byggda tureller liknande dem som kröna det norra transeptets strävor, men med större omkrets. Enda skillnaden är för övrigt, att två stora vattenutkastare på var pelare blivit insatta för regnvattnet, som från taket ledes i kanaler genom turellernas bas.

Tvärskeppets södra front mellan stöden är ett av kyrkans förnämligaste partier och karakteriseras av den i icke ringa

grad utsmyckade portalen (pl. 36) och det höga fönstret däröver, av ålder kallat »det stora glas». Om den översta delen är icke mycket att säga. Den liknar den norra fasadens översta del med dess balkong, dess två dörrar till denna och den korsprydda gavelspets, som uppförts i stället för den förutvarande horisontala avslutningen. Olikheten består i att den södra gaveln överst fått ett större rundfönster med rosverk av kalksten och tre mindre fönster (trepass, cement), ett över och ett på vardera sidan om det större, under det att den norra gaveln har ett fönster med raka poster och spetsigt valv.

Det nyssnämnda stora fönstret, vars nisch i murytan är 16,92 m. högt och 6,53 m. brett, har samma dimensioner som förut, men nischen har blivit ommurad, dock med oförändrad profil. Nytt rosverk och nya poster äro insatta i stället för det gamla ramverket av järn. Materialet är kalksten från Visby. Meningen var först att använda cement. Men fastän den största sparsamhet måste iakttagas, vågade sig dock kommittén efter mycket betänkande på att anslå det för användande av kalksten erforderliga större beloppet för att vinna likhet med de bredvid liggande fönstren i kapellraderna och med de stora rosettfönstren i de övriga fasaderna. Små fördjupningar i klöverkorsform äro inlagda i den för övrigt släta tegelmuren på ömse sidor om fönstrets spets.

Omedelbart under fönsterplattan, som med sin dropplist är ny och av kalksten, är en fris inlagd i den ävenledes med nya kalkstenskvadrer omklädda mur, som omger portalbågen. Frisen är den förutvarande, som endast blivit omsatt, och består av kvadratiska kalkstensplattor, alla utom den mellersta och de två yttersta ornerade med rosor inom fyr-pass. De två sistnämnda plattorna hava vapen, den mellersta en liten relief, som framställer en man på knä framför madonnan (pl. 40, fig. 1).

Friherre C. R. af Ugglas, som i en sakrik och intressant monografi om den franska bildhuggarkolonien vid Uppsala domkyrka, Etienne de Bonnueill och hans medhjälpare (Upplands fornminnesförenings tidskrift år 1912, sid. 283 ff.) bl. a. behandlar den södra portalen, »ser gärna i figuren vid himladrottningens fötter en bild af den fromme donatorn», drotsen Ambjörn Sixtensson Sparre († 1310), som enligt traditionen skall hava bekostat portalens utförande. Vapnet ytterst till höger är ett Sparrevapen, som enligt denna tradition också

skulle referera sig till donatorn. Det andra vapnet, till vänster, är ett likarmat kors med en överlagd krona. Ugglas, som framkastar tanken, att portalens skulpturer kunnat vara kompletterade med målning, t. ex. i strävornas nischer, håller för antagligt, att den på domkyrkans vapen, korset, lagda kronan syftar på de tre kronorna i Sveriges vapen och att de andra båda kronorna varit målade.

Den nämnda reliefen är oavsett vissa defekter i allmänhet tämligen väl bibehållen och endast den yttre ramen synes till större delen vara tillsatt i senare tid, måhända under restaureringen.

I östra delen av tavlan stå två kapitälprydda pelare och vid dessas nedre hälft utmurade nischer med gaveltak och sluttande bottenplan. Mellan nischerna tronar madonnan hållande barnet stående(?) på sitt vänstra knä. Barnets huvud avslaget, madonnans ansikte utplånat genom vittring eller yttre åverkan. Över Maria en baldakin med fial och korsblomma. På pelarnas kapitäl stå musicerande änglar i halvfigur. I nischerna två adorerande änglar.

Till vänster om pelarna synes vid kapitälens höjd en stor sex-uddig stjärna.

I tavlans västra del en knäböjande man under baldakin iford fotsid veckad dräkt, kantad å ärmen med pälsverk eller dylikt. Båda armarna lyftas mot madonnan. Händerna synas ha hållit ett föremål, som är sönderslaget Mannen är barhuvad, har skägg och långt hår. Under manteln skymtar underklädnaden, möjligen rustning.

Nedtill band med inskription i minuskler: aue × flos × mundi +.

Tavlan omgives av en inre ram, på var sida prydd med tre rosor, samt en yttre enkelt profilerad dylik, av vilken senare dock endast det västra ramstycket synes vara ursprungligt.

Ramen är 37 cm. hög och 34 cm. bred.

Lindegrens målning i södra transeptet till minne av Ambjörn Sixtensson Sparre återger på ett språkband inskriften: Ave Flos mundi (jfr även Peringskiöld, Monum. Ullerak. sid. 22).

Själva portalöppningen delas genom en mittpost, som till den övre delen är av täljsten och till den nedre av kalksten. Den senare är ny. Framför står en piedestal, likaledes ny av kalksten, med bilden av S:t Laurentius, motsvarande S:t Olof

på den norra sidan och S:t Erik framför den västra portalen. I anseende till det bristfälliga skick, vari Laurentiusbilden befann sig, beslöt kommittén först, att en ny bild skulle utföras och begärde förslag därtill av Th. Lundberg. Men sedermera ändrade man sig på grund av ekonomiska skäl och lät stuckatören A. Bellio reparera den gamla bilden och förse den med ett nytt huvud (prot. $^{16}/_{8}$ 93). Det gamla huvudet, även detta en ersättning för det ursprungliga (C. R. af Ugglas, sid. 288), förvaras i domkyrkans fragmentsamling.

Tvärbalken (kalksten) över portarna orneras av sex 4-pass, omfattande täljstensmedaljonger med reliefer, som framställa de sex skapelsedagarna. Tre av medaljongerna äro gamla, och tre tydligen nyare, gjorda av en hand, som särskilt röjer sig i behandlingen av mantlarnas veck. Det är den 1:sta, 3:dje och 6:te medaljongen från vänster, som tillkommit senare. Ugglas synes antaga, att de äro verk av den senaste restaureringen, ehuru han säger, att han icke kunnat erhålla bestämd bekräftelse därpå. De ifrågavarande medaljongerna funnos emellertid tidigare och äro synliga på fotografier, som blivit tagna före restaureringstiden.

Den stora tympanon-basreliefen (sandsten) är modellerad av Th. Lundberg och framställer »Kristus hugsvalaren», som säger: »Kommen till mig I alle, som arbeten och ären betungade, så skall jag giva eder ro».

De profilerade sidorna äro till största delen liksom arkivolterna av täljsten. Socklarna och den nedersta delen av sidorna äro av kalksten med en del nya block. Sidorna prydas av rundstavar, tre större och sex mindre samt vardera av två nischer med piedestaler och baldakiner. Det mesta är gammalt, men en av baldakinerna, den yttersta åt väster, och tre av piedestalernas bladprydda täckplintar äro nya, varjämte nischerna hava fått var sin av Th. Lundberg modellerade bild (sandsten), framställande »Elias» och »David» ytterst samt »Moses» och »Aron» innerst.

Portalvalvet siras ytterst och innerst av vinrankor (pl. 38), som äro så väl bibehållna, att man knappast skulle tro, att de blivit uthuggna i sten för 600 år sedan, vilket dock torde få anses fastslaget. Mellan rankorna finnas i två rader figurer under baldakiner, vackert skulpterade och väl bibehållna likasom rankorna. Figurerna, alla ursprungliga, framställa de tolv apostlarna i

den yttre och profeter i den inre raden. De yttre bågringarna hade lidit en så betydlig utskjutning (omkring 0,11 m.), att nedtagning och omsättning icke kunde undgås. Och då den omgivande kvadermuren, som nyss nämnts, behövde förnyas, företogs samtidigt omsättande av bågringarnas yttersta del.

De förut antydda hängtornen bestå av konsol, sockel och kropp med en nygjord, avslutande överdel. Sockeln och den nedre delen av kroppen utgöres av hälften av en sex-hörning. Sockeln är ornerad med fyr-pass och däröver insatta reliefplattor, tre för vart torn. Relieferna, modellerade av Th. Lundberg och utförda i täljsten, hava till motiv ämnen ur paradisets och ur Abrahams historia, vardera i tre tavlor. På det västra tornet fanns förut en reliefsvit med tre tavlor ur paradisets historia, som tillika med den gamla sockeln flyttats till fragmentsamlingen i västra vestibulen (pl. 67). Den nedre delen av tornens liv har lister, som bilda blindarkader. Dessa partier äro, liksom de nyss omnämnda relieferna, åtminstone till största delen nygjorda. Materialet är kalksten. Den övre delen av livet, som är gammal och delvis av täljsten, delvis av kalksten, har i stället för de avskurna sidohörnen två figurprydda nischer på vart torn, vilande på särdeles konstrikt utarbetade konsoler (pl. 38—39) med ett fantastiskt djur, en krympling på kryckor och en orgelspelande ängel på ena sidan samt på andra sidan ett djur, en människa i fotsid dräkt liggande på händer och knän och en humoristiskt gjord naken man. Nischerna täckas av baldakiner i flere våningar, en av dem i det östra tornet prydd med en statyett av madonnan. Överst höjer sig den nämnda nya överdelen, som tillkommit i stället för ett förutvarande murverk av tegel med täckplattor av sten. Den är uthuggen i täljsten och består på vardera sidan av två krenelerade torndelar, över varandra, den övre något minskad och tillbakadragen. Bland de nämnda nischfigurerna har Ugglas (sid. 289 ff.) med goda skäl identifierat den ytterst åt höger ställda figuren som den staty av S:t Erik, vars ursprungliga plats var över portalen till det gamla kapitelshuset (sedermera Academia Carolina) och som i mycket sen tid blivit flyttad hit. Den staty, som har sin plats ytterst på den västra sidan, framställer enligt professor Roosval (Kult och Konst I, 1906, sid. 174 ff.) Synagogan. De inre nischerna upptagas av en Magdalenabild i östra tornet och biskop Henrik i det västra. Uppställningen är säkerligen, som Ugglas uppvisar,

en annan än den som ursprungligen planerats, men ändring i detta hänseende beror icke på någon åtgärd, som vidtagits under restaureringen.

Det som tillkommit är alltså i själva portalen en nischbaldakin och tre täckplattor till piedestalerna i de fyra sidonischerna, Lundbergs fyra nischstatyer, reliefen i tympanonfältet, S:t Laurentiusbildens huvud och postament samt underdelen till trymån. Portalvalvets yttre bågringar hava bit för bit blivit löstagna och utan ändring eller reparation återinsatta i ursprungligt läge. Socklarna till portalens sidor hava reparerats. Utom figurskulpturerna blevo alla nya delar utformade i noggrann överensstämmelse med det gamla som ersattes.

I hängtornen har jämförelsevis mera blivit förnyat. Ursprungliga äro endast nischerna med sina bilder, konsoler och baldakiner. De nedre delarna med Lundbergs reliefer och de krenelerade överdelarna äro nya och utom relieferna formade av restaureringens egna arbetare, överdelarna efter ritning av arkitekten Langlet, det övriga under hans ledning efter de äldre delarna.

I fråga om hängtornens avslutning upptill voro Zettervall och med honom kommitténs ledamöter särdeles tveksamma. Lösningen överlämnades åt arkitekten Langlet. De ovan beskrivna arbetena utfördes till största delen år 1892 och i arbetsberättelsen för detta år skrives därom bland annat följande: »Sedan kommittén fattat beslut om grundligare restaureringar vid den södra portalen än från början afsetts, blef därtill ytterligare behöfligt material anskaffadt och af våra här förut anställda stenhuggare förarbetadt. De ursprungliga formerna hafva stundom varit svåra att återfinna och att för mindre vana arbetare påvisa; konstruktioner, teckningar och retuscherade afgjutningar hafva härvidlag tjänat som medel. De framsteg i yrkets konstmässiga teknik, som i dessa ånyo framställda arbeten spåras, förtjäna ett särskildt beaktande.»

Beträffande transeptets östra och västra murar är utom det som redan blivit nämnt om horisontallister och blindbågar föga att tillägga. De stora blindbågarna närmast mittskeppet blevo ommurade till spetsig form; de voro förut likasom å den norra tvärskeppsarmen runda.

Den gamla tegelbeklädnaden finnes här på rätt stora ytor i behåll.

5. Koravdelningens murar.

Koravdelningens exteriör behandlades till en del, medan de ovan beskrivna arbetena pågingo, men huvudsakligen senare. Bredden är här större än i långhuset. Utvändigt är det sistnämnda omkr. 37,11 m. och det östra partiet 44,54 m. brett (Inv. 91). Kapellradernas yttermurar äro lägre i den östra än i den västra delen. Skillnaden märkes tydligt, om man t. ex. från den södra trappan till kyrkplanen ger akt på förhållandet. På den gillade restaureringsritningen är den nedre taklisten, liksom också den övre kanten av sidoskeppstaken, lagd i samma linje öster och väster om tvärhuset. Uppmätningsritningarna av år 1873 utvisa samma förhållande, men i verkligheten fanns även på den tiden den nämnda höjdskillnaden. Den 26 april 1890 skriver Langlet till Zettervall härom (RH.): »en omständighet, som gör mig något bryderi och angående hvilken jag måste utbe mig din bestämmelse, är den olikhet i höjd sidoskeppens murar hafva öster och väster om tvärskeppet. De förra äro nämligen nära en fot lägre än de senare, antagligen af hänsyn till det c:a 10 fot större utsprånget, som eljest skulle göra taklutningen allt för olika. Frågas nu: skola vi behålla denna proportion? och skola i så fall äfven pinaklerna sänkas utan att deras höjd — i och för sig — ändras?» Härpå svarade Zettervall den 28 april: »Beträffande sidoskeppens höjd öster om tvärskeppet så var den bekant innan ritningen gjordes; men jag ansåg en höjning till likhet med förhållandena å västra delen nödig, och därför ha ritningarna blifvit gjorda som de äro och af K. Maj:t fastställda, hvarför vi väl få hålla oss till dem». Det förekommer ingenting vidare om saken varken i korrespondensen mellan arkitekterna eller i kommitténs protokoll och andra handlingar. Men de fastställda ritningarna hava icke i detta avseende blivit följda. Kapellmurarna i den östra delen äro såsom förut lägre än i den västra. Det är tydligt, att det är Langlets mening, som blev gällande, likasom vi förut hava sett att samma murar runt om kyrkan på hans yrkande påökades med omkring fyra fot, motsvarande balustradens höjd. Strävornas överdelar, pinaklerna, hava ungefär samma höjd i öster som i väster och spetsarna måste ligga lägre å koravdelningen. Detta märkes emellertid icke lätt, från marken sett, emedan de till följd av korets större bredd äro mera

framskjutna. Tvärtom synas de, sedda från Riddartorget, nå högre upp än långhusets nedre pinakelspetsar.

Mittskeppets murar, fönster, taklist med balustrad och fialer äro alldeles lika på östra och västra sidan om tvärskeppet. Fönsternischerna äro ommurade med liknande profiler som förut men med nya kapitällister av kalksten. Rosverk och mellanposter i fönstren äro av cement. Tegelytan är till största delen ny. Strävbågarna, till antalet fem på var sida, och de mellersta fialerna, som stå på mellanväggarna mellan kapellen och sidoskeppen, äro lika med de förut beskrivna över långhuset.

Kapellmurar och strävpelare äro, såsom nyss nämndes, något lägre men i övrigt, så när som på två strävpelare, lika med det västra partiets. Fönsternischerna i den nedre serien hava i allmänhet blivit ommurade i samma form som förut. Härvid är endast att märka, att det Oxenstiernska i slutet av 1600-talet tillbyggda kapellets fönsternischer före restaureringen icke voro profilerade. Vidare äro fönstren i silverkammaren och i rummet närmast däröver, den östra skrudkammaren, nybyggda med över- och understycken av kalksten. Förr hade dessa rum vartdera ett enkelfönster. I rummet 2 tr. upp, det nuvarande librariet, äro fönstren oförändrade. De tre fönstren i det Oxenstiernska kapellet hava fått nya rosverk av kalksten i stället för de gamla järnkarmarna. I de övriga kapellfönstren sitter det gamla rosverket av kalksten kvar och har endast här och där blivit reparerat.

Strävpelare av särskild form finnas i vinklarna mellan det Gustavianska kapellet och de två närmaste kapellen på ömse sidor därom. Med sina nya krön äro de betydligt högre än de andra stödpelarna vid yttermuren. I plangenomskärning kvadratiska äro de inställda i de nämnda vinklarna. Ovanom taklisten framträder den fyr-sidiga formen i en underdel av tegel, som efter en pyramidformigt avsmalnande mellandel av cement fortsätter i en därpå diagonalt ställd fial, till formen snarlik de mellersta fialerna på stödbågarna. Den är dock större och har på livets framsida en nisch av den vanliga formen med piedestal.

De mellersta kapellens polygonala form medför, att tio strävpelare härstädes ha fristående överdelar utan sammanbindande strävbågar mot mittskeppet.

Vad beträffar tegelmanteln på koravdelningen, finnes det

gamla teglet endast på mindre ställen i behåll. Annars är det borthugget och ersatt med nytt.

På de östligaste fialerna har det tidigare än på andra partier av kyrkan visat sig, att cementbetäckningarna icke äro ändamålsenliga. De skydda icke nöjaktigt underliggande tegel mot nederbördens skadliga verkningar. Undantag får i detta hänseende tillsvidare göras för de långa taklisterna med sina skenbalustrader, som själva, åtminstone till en del av sin bredd, äro täckta av järnrännor. Men de i stort antal förekommande fialspetsarna och små gaveltaken av cement liksom också rännorna över strävbågarna ge så mycket mer anledning till anmärkning. Dessa byggnadsdelar, i allmänhet sammansatta av stora cementblock och endast undantagsvis gjutna eller stampade på platsen, uppfördes på tegelmurar utan isolerande mellanlag. Fogarna mellan blocken, från början fyllda med cementbruk, öppna sig och regnvattnet letar sig väg ned till teglet, som angripes och förstöres av fukt och frost. Genom isbildning trängas block här och där ur sitt rätta läge. Tillståndet förvärras år efter år och utbreder sig så småningom till alla ifrågavarande delar runtom kyrkan.

Försök ha gjorts att efter behov fylla fogarna på nytt, men detta har, som man på förhand kunde tänka sig, visat sig vara lönlöst och alltför kostsamt.

Det får utan tvivel anses konstaterat, att restaureringsarbetet i ett viktigt och omfattande stycke, för att begagna ett ovan citerat ord av Zettervall själv, icke »står vid sig». Det måste delvis göras om. Erforderliga avtäckningar måste utföras på ett sätt, som bättre lämpar sig efter klimat och andra omständigheter härstädes. Lämpliga åtgärder äro för byggnadens vidmakthållande oavvisligen påkallade, och Domkapitlet har redan fattat beslut om utredning och inhämtande av förslag i sådant syfte.

6. **Yttertaket.**

(pl. 31—32)

På hösten 1887 upptogs frågan om huru kyrkan skulle täckas. Zettervall hade från början icke tänkt sig annat än att takresningen skulle utföras av trä. Men arkitekten Langlet hade under övervägande av saken kommit till den meningen, att stommarna till tornspirorna och mittskeppets tak borde utföras

av järn. Skälen härtill har han icke utvecklat, såvitt i kyrkans arkiv tillgängliga handlingar utvisa. Men han anför (Tekn. tidskrift 1894, B. 73), att han blivit styrkt i sin mening under samråd med civilingenjören C. J. Hammar, densamme som deltagit i överläggningen om förstärkande av det södra tornets grund, och av exempel på användande av järn för dylika ändamål i huvudstaden. I restaureringskommitténs protokoll den 7 okt. 1887 läses kort och gott, att arbetschefen föreslog, att »spirornas stommar skulle konstrueras af järn», varpå kommittén uppdrog åt arbetschefen och ingenjören Z. Larsson »att gemensamt taga saken och därmed sammanhängande frågor i närmare öfvervägande och från lämpliga verkstäder inhämta anbud å ifrågakommande arbeten». På grund härav och efter överläggning med överintendenten Zettervall inbjödos Bergsunds, Bolinders och Motala mekaniska verkstäder att avgiva anbud om förfärdigande och uppsättande av järnstommar till domkyrkans torn samt till mitt- och tvärskeppens tak med takryttaren. Redan den 5 januari 1888 förelågo från dessa verkstäder inkomna anbud, som slutade å respektive kr. 81,691, 142,000 och 61,600. Anbuden granskades på kommitténs uppdrag av lektorn vid tekniska högskolan i Stockholm O. E. Westin, som överlämnade flera yttranden i frågan. Han framhåller däri, att den skarpa för att icke säga hårda tävlan verkstäderna i detta fall inlåtit sig på utan tvivel nedbringat den lägsta kostnaden till ett verkligt minimum och att Motalaverkstaden, som avgivit det lägsta anbudet, tillika erbjöd ett icke obetydligt bättre material, nämligen stål av inhemsk tillverkning samt att i det hela taget hållfastheten och stabiliteten vid dess förslag var större än de andra verkstädernas. Han fann dock förstärkningar erforderliga även beträffande Motalaförslaget. Godset i takstolarna m. m. borde ökas med 20 %, de stora tornställningarnas förankringar borde sträcka sig djupare (minst 12 m.) ned i murverket, större fotplattor vid ankarjärnens nedre ända och tornställningarnas hörn anbringas, turellerna säkrare förankras vid tornen m. m. Efter förhandlingar härom och i huvudsaklig överensstämmelse med de av lektor Westin framställda fordringarna avslöts i mars 1888 kontrakt, enligt vilket Motala verkstad skulle tillverka och å kyrkan uppsätta ståltöverbyggnader av Motala mjuka Bessemer- eller Martinstål till följande delar:

A. 2:ne tornspiror med tillhörande spetskrön och kors samt de spirorna omgivande åtta turellerna med till dem hörande spetskrön (topprydnadernas korsblommor skulle utföras av gjutjärn);

B. takryttaren med underrede, spetskrön och »tupp» (korsblomman av gjutjärn, tuppen av driven koppar);

C. takstolar med diagonalstag och åsar till mitt- och tvärskeppstak;

D. spiraltrappor av lämplig höjd inuti tornspirorna och, ovanom dessa trappor, trappstegar upp till tornens spets (trappstegen av tunt tackjärn).

Järnkonstruktionen skulle målas med mönjefärg en gång vid verkstaden och ytterligare en gång, sedan den blivit uppsatt å kyrkan.

För arbetet skulle betalas i ett för allt en summa av 89,800 kr.

Enligt kontraktet skulle uppsättningen av tornspirorna påbörjas i slutet av påföljande juli månad. Den väster om tvärskeppet liggande delen av taket samt takryttarens underrede och övriga delar skulle uppsättas på sensommaren 1889. Emellertid hindrades tillverkning och leverans av tegel för 1888 års behov av långvarig vinter och blev icke fullgjord i beräknad tid. Murningsarbetet blev till följd därav försenat och uppsättningen av stommarna till tornspirorna måste uppskjutas, varom särskilt avtal träffades med leverantören.

Arbetet med uppsättningen av tornspirorna påbörjades den 3 maj 1889 och fortgick till en tid med raskhet. Men snart uppstodo betänkligheter. I vardera spirans åtta hörn resa sig stolpar eller ben, sammansatta av platt- och vinkeljärn, till största delen av höjden. Men den översta delen av konstruktionen utgöres av plåtkoner, som trätts utanpå hörnstolparna. Konerna, som äro av galvaniserad plåt, höja sig 9,85 m. över stolparnas topp. Betänkligheterna gällde nu bärkraften; de framställdes av arkitekten Langlet och delades av lektor Westin, som bl. a. ansåg att plåtens tjocklek borde ökas från fem till sju mm. Förmodligen hade man härvid topprydnadernas stora tyngd i tankarna; de väga var för sig 5,900 kg. Från verkstaden svarades härpå den 5 juli: »Vi anse plåtkonerna inneha fullt tillräcklig styrka såsom nu anordnade, ehuru väl skäl kunde vara att insätta fem extra vinkeljärnband för att

öka konernas motståndsförmåga mot formförändring. Afseende har äfven blifvit fästadt vid den under vissa vindförhållanden möjligen tillkommande spänningen i materialet på grund af de öfverliggande tornprydnadernas svajning, då öfverloppsstyrka äfven vid detta fall skulle förefinnas. Rörande anmärkningen, att ej vid plåttjocklekens bestämmande nödig hänsyn tagits till uppstående rostning, anhålla vi påpeka, att vid en konstruktion sådan som den omhandlade, hvilken skall bestå under århundraden, den förutsättningen ovillkorligt måste göras, att allt järn- och stålarbete på bestämda, korta mellantider omsorgsfullt undersökes och underhålles genom målning, när detta visar sig nödvändigt. Göres ej detta, utan konstruktionen tillåtes att på en *jämförelsevis* kort tid rosta bort, så spelar ej en eller annan extra mm. tjocklek stor roll i betraktande af den långa tid som arbetet, väl underhållet, borde vara. Emellertid för att tillmötesgå beställaren, hvars åsigt och önskan i detta fall vi förmoda äfven är uttryckt genom hr lektor Westins framställning om tjockare plåt, hafva vi tänkt oss, att i förlängningen af tornspirornas ben insättandet af vinkel- och plattjärn med lätthet kunde anordnas för att göra samma nytta, som om deras sammanlagda area vore fördelad uti en tjockare plåt, säg 7 mm. i stället för 5 mm. Dessa plattjärn nitas å den nedre plåtkonens yttersida och å den öfre konens innersida. Likaledes insättas extra horisontala vinkeljärnringar mellan de nuvarande, allt i enlighet med till hr lektor Westin lämnad ritning».

Samma dag anmäler Langlet till byggnadskommitténs protokoll, att med Motala verkstad träffats överenskommelse om den förstärkning av plåtkonerna, vilken lektor Westin i likhet med arkitekten Langlet funnit nödig.

Huru förstärkningen blev utförd, är det ej lätt att nu göra klart för sig, då man av den täckande kopparplåten hindras att se plåtkonernas yttersida. Av den inre sidan att döma tyckes förstärkningen icke vara utförd alldeles som i brevet från verkstaden beskrivits. I det besiktningsutlåtande, som den 18 aug. 1890 till restaureringskommittén avgavs av ingenjör Z. Larsson och arkitekten Langlet beträffande de under litt. B., C. och D. i kontraktet med Motala verkstad nämnda arbetena, förklaras emellertid, att de under litt. A. omförmälda tornspirorna förut blivit avsynade och godkända av lektor Westin.

För övrigt gick saken sin gilla gång och den norra spirans

korsbeprydda topp upphissades den 22 juli 1889, vilket med livligt intresse mitt i sommarvärmen bevittnades av talrika åskådare.

Den södra toppen med sitt kors uppsattes den 14 augusti. I korsblomman inlades en på pergament präntad inskription av denna lydelse: »År ett tusen åtta hundra åttio nio efter Kristi födelse restes dessa tornspiror och fortgick kyrkans restaurering under konung Oskar den 2:res sjuttonde regeringsår, erkebiskopen Anton Niklas Sundbergs nittonde och domprosten Carl Axel Toréns tjugufjärde embetsår. Ledamöter i byggnadskommittén voro, förutom erkebiskopen, professoren Ernst Viktor Nordling, professoren Carl Rupert Nyblom, bankdirektören Vilhelm Ulander och ingeniören Zacharias Larsson. Ledande arkitekt var öfverintendenten Helgo Zettervall och arbetschef arkitekten Emil Viktor Langlet. Motala mekaniska verkstad levererade järnstommarna.» Samma dag beslöt restaureringskommittén att i stället för det taklagsöl, som man till följande av gammal sed haft för avsikt att hålla för de vid byggnadsarbetet anställda arbetarna, en gratifikation av 3 kr. skulle lämnas till var och en av dem. Enligt av arbetschefen sedermera uppgjord förteckning uppgick sammanlagda beloppet till 414 kr.

Takryttarens stomme fullbordades den 4 september. Uppsättning av takstolarna över mittskeppets västra del påbörjades den 14 augusti. Det gamla kyrktaket revs härvid avdelningsvis i den mån resningen av de nya takstolarna kunde följa efter. Denna del av arbetet avslutades den 11 sept., varefter Motala verkstads arbetare hemförlovades för året. Följande år återkommo de och fortsatte sitt arbete med resande av takstolarna över tvärskeppet och mittskeppets östra parti samt uppsättande av järntrappor och stegar i huvudtornen. Den 12 augusti anmälde arbetschefen, att Motala verkstad fullgjort hela sin leverans enligt kontraktet av den 21 mars 1888. Järnkonstruktionens höjd i huvudtornen är 57 m. Häri ingår topprydnaden med sammanlagt 10 m., nämligen korsblomman med 4,30 och korset med 5,70 meter.

Det gamla underlaget av trä till taken över sidoskeppen och kapellen var i stor utsträckning angripet av röta och måste redan av detta skäl förnyas. Dessutom skulle dessa tak av anledning, som i det föregående relaterats, nedtill lyftas. De gamla takbjälkarna eller sparrarna voro lagda i sidoskeppets

längdriktning (pl. 30). De nya bjälkunderlagen lades vinkelrätt mot denna riktning. Rivnings- och ombyggnadsarbetet påbörjades den sista dagen i april månad 1890 i det västra partiet och blev därstädes i det närmaste färdigt till midsommar. Senare under samma år utfördes motsvarande arbete i den östra delen. De gamla taklagen voro så förmurknade, att på grund därav ett helt parti under rivningen nedstörtade på valven — dock utan att förorsaka någon skada å dessa. (arb. ber.).

Det var från början påtänkt att använda skiffer till kyrkans täckande. På hösten 1886 rekvirerades skifferprover från Glafva i Värmland och Fredriksberg i Småland och det var meningen att under den stundande vintern anställa undersökning beträffande provernas hållbarhet mot fukt och frost. I vad mån undersökningen blev verkställd är icke numera känt, och frågan avhördes icke vid restaureringskommitténs sammanträden förrän den 12 januari 1888, då arkitekten Langlet hemställde till avgörande, vilketdera av de täckningsmaterial, som ifrågasatts, nämligen skiffer eller koppar, skulle komma till användning. Överintendenten Zettervall, som var närvarande vid sammanträdet, yttrade, att han skulle hava föredragit skiffern såsom vackrare, men fann sig böra frångå densamma, emedan det var tvivelaktigt, om den kunde motstå det hårda klimatet härstädes med dess stora växlingar. På grund av detta yttrande, vari arkitekten Langlet instämde, beslöts, att taken å kyrkan och dess torn skulle täckas med koppar. I mars s. å. avslöts som nyss nämnts kontrakt om leverans av järnstommar till taken. Men kort tid därefter uppstod det oro i lägret med anledning av det kort förut fattade beslutet om användande av koppar som täckningsmaterial. Överintendenten Zettervall hade av direktören för konstakademien i Köpenhamn, etatsrådet F. Meldahl erhållit oroande upplysningar. Etatsrådet hade med anledning av en likartad fråga vid det av honom ledda kompletteringsarbetet å Marmorkyrkan i Köpenhamn företagit resor och undersökningar för att utröna inflytandet av den galvaniska reaktion, som vid täckning med kopparplåt på järnstommar gör sig gällande till men för järnets bestånd. Zettervalls förslag var nu, att restaureringskommittén skulle anmoda etatsrådet Meldahl att avgiva ett utförligt utlåtande i ämnet.

Vid ett med anledning härav hållet sammanträde den 19 maj 1888 anmälde och tillstyrkte Langlet i kommittén detta

förslag. Men å andra sidan meddelade han, att han efter samråd med en kemist hyste förhoppning om att det fanns utvägar att avvärja befarad skadlig galvanisk inverkan. »Då kopparspik användes till plåtens fästande och en zinkplåt här och där sättes i beröring med järnstommen, lär nämligen den galvaniska frätningen uteslutande angripa zinken, medan järnet skyddas. Att zinkplåten emellanåt måste åtminstone delvis renskrapas från oxid och efter längre mellantider förnyas borde icke betraktas som någon stor olägenhet.» I sammanhang härmed meddelade Langlet, att han under den föregående hösten utfört prov med skiffer som täckningsämne och funnit den därvid använda skiffern, lagd på visst sätt, vara ett för ändamålet synnerligen tillfredsställande material.

Emellertid beslöt kommittén anmoda etatsrådet Meldahl att avgiva utlåtande i frågan efter rådfrågande av en sakkunnig kemist i fråga om det av arkitekten Langlet ifrågasatta sättet att med anbringande av zinkplåtar skydda järnkonstruktionen.

Bland de efter restaureringsarbetets avslutande av arkitekten Langlet till domkyrkans arkiv avlämnade handlingar rörande arbetet, vilka förut förvarats å ritkontoret, förekomma två rätt så märkliga brev från etatsrådet Meldahl. Det första är daterat den $^{17}/_{6}$ 1888 och innehåller meddelande, att Meldahl vore villig att så snart hans tid medgåve uppfylla kommitténs anhållan om hans utlåtande i fråga om koppar som täckningsmaterial för domkyrkans tak. Härom gör arkitekten Langlet anmälan till kommitténs protokoll den 9 juli. I förväg säger etatsrådet emellertid därjämte, att han finner den av Langlet åberopade kemistens uttalande underligt och icke dikterat av grundlighet; det är ju, säger han, klart, att det endast tjänar till en »galgenfrist» att lägga in zinkplåtar mellan järn och koppar. Vidare säger han, att kopparspikar icke äro lämpliga till fästande av koppar i trä, emedan de efter en kort tid sitta lösa i träet, som torkar under det varma koppartaket.

Det andra brevet är daterat den 25 juli s. å. och åtföljdes av en avskrift av ett brev i ämnet från fyringenjören i Köpenhamn till etatsrådet. På gjord förfrågan svarar ingenjören, att fyrväsendet upphört att använda järnstommar till koppartak och i stället använder metallstommar. Där järnstommar använts, ha de blivit angripna till och med där isoleringslag inlagts mellan järnet och kopparn. Ingenjören tillägger emellertid, att

han tvivlar på att järnstommarna varit omsorgsfullt behandlade och målade, varför han icke anser det vara bevisat, att järnstommar icke kunna användas tillsammans med koppartak. Meldahl själv skriver i sitt andra brev, att »erfarenheten visar att äfven den omsorgsfullaste målning och rensning icke kan förekomma järnets upplösning, där det är utsatt för påverkan av fuktighet och isynnerhet icke kan hindra rost att gripa omkring, där järn ligger tätt mot järn och där yttre trä- eller metallbeklädnad icke tillåta årlig tillsyn och rensning. Detta i förening med min egen erfarenhet om de ödeläggelser som uppstå genom galvaniska strömningar gjorde, att jag undvek att sätta järnstommar under koppartaket på marmorkyrkan i Köpenhamn. Det som också ledde mig härtill var, att jag på mycket gamla tak i utlandet såg att alla järnbultar gingo förlorade, medan träet stod sig sist och bäst. Jag tror mig böra tillägga, att man gjort den erfarenheten, att trä, när det blir fuktigt, är en god ledare för den elektriska strömmen; ty däraf synes framgå att ett godt trälag icke ger fullständig isolering, när träet utsättes för att bli vått genom dimma eller fuktig väderlek.»

Denna skrivelse omnämnes icke i restaureringskommitténs protokoll. Ett sammanträde hölls i augusti utan att täckningsfrågan då vidrördes, och vid därpå följande sammanträde den 20 oktober anmälde arbetschefen utan vidare, att kopparplåt till domkyrkans tak måste beställas flera månader i förväg och att täckningsarbetet beräknades komma att begynna under instundande sommar, varför han uppgjort och vid tillfället till prövning framlade projekt till kontrakt beträffande täckningsarbetets utförande. Prövningen uppdrogs åt två av kommitténs ledamöter och man fortsatte, som här nedan skall relateras, på denna väg utan några numera kända resonnemang om de vanskligheter, som av etatsrådet Meldahl framhållits.

Av vilka skäl man lät betänkligheterna mot koppartäckning på järnstommar vika, lär nu icke kunna sägas, och någon upplysning därom synes icke stå att vinna. Det är inte troligt, att man vidhöll tanken på zinkplåtar här och där som skydd för järnet. För en oinvigd tyckes den påminna om s. k. elektriska bälten, som rekommenderas att bäras som hjälp mot reumatism och diverse andra ledsamheter. Några zinkplåtar hava sedermera icke heller upptäckts tillsammans med järnstommarna.

Sannolikare är, att man satte sin lit till omsorgsfull målning av järnet, måhända också därtill, att det i taket är ett jämförelsevis stort avstånd mellan kopparn och järnet och att fuktigheten i luften inte är så stor och inte spelar samma roll här som i Köpenhamn.

Det av arkitekten Langlet till prövning framlagda kontraktsförslaget godkändes vid sammanträde den 23 november och på samma gång beslöts på Langlets förslag, vilket erhöll överintendenten Zettervalls bestämda förord, att med undvikande av allmän tävlan om täckningsarbetets utförande och under förutsättning av överenskommelse i fråga om betalningsvillkoren anförtro detta åt kopparslagaren A. Lindström i Stockholm. Lindström var en gammal hedersman, som drev stor rörelse och åtnjöt ett utmärkt anseende för redbarhet, pålitlighet och skicklighet i sitt yrke. Efter underhandlingar om priset avslöts kontrakt med Lindström. Priset blev bestämt till 160,000 kronor, varifrån dock skulle dragas värdet av kopparn från det gamla taket, som skulle av Lindström lösas efter 50 öre pr skålpund med 5 % avdrag i vikt. Den sålunda till entreprenören överlämnade kopparn beräknades till 65,239: 25· kg. eller 137,713: 66 skålpund och ingick i likviden med ett belopp av 68,856 kr. 83 öre. Från det belopp, som enligt kontraktet skulle erläggas kontant, avdrogs efter överenskommelse 2,000 kr. för utesluten täckning av tvärskeppets tureller. Arbetet var icke det lättaste. Ur kontraktet, som undertecknades i början av december, må anföras följande.

»§ 2.

Till detta arbete skall användas svensk kopparplåt af bästa qvalitet — — — af den tjocklek, att en qvadratfot håller minst ett och ett fjerdedels skålpund i vigt; dock må till tornens, takryttarens och turellernas spiror samt, efter medgifvande af kontrollanten, till de delar i öfrigt, som icke äro utsatta för strängare påkänning af snö, is eller vattenlopp, kunna användas liknande plåt af minst ett skålpunds vigt pr qvadratfot.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§ 4.

Af den gamla plåten må till stuprör, fotbleck och kramlor m. m. användas de tjockaste och jemnaste plåtarna.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§ 5.

Vid plåtars sammanfalsning skall iakttagas, att dilatationsmån så vidt möjligt allestädes finnes till förekommande af spänning eller annan skada, som kan uppkomma genom temperaturväxlingar. Lödfalsarna skola vara genomgående dubbla. Lödning må af nyssnämnda skäl icke förekomma i större utsträckning än högst nödvändigt är. Till plåtbetäckningens fästande vid takpanelen användes, der hufvuden blifva synliga, kopparspik och i öfrigt galvaniserad vatthammarspik samt der skrufvar behöfvas sådana af koppar eller messing — — — —

§ 7.

I drifvet arbete af kopparplåt och af erforderlig godstjocklek utföres följande:

A. Å tornen:

104 större och mindre gluggomfattningar i 3-, 4- 5-passformer, hvilka insättas med invändiga falsar nedtill och möjligen delvis på sidorna för fönsterramar;

16 st. kolonnbaser och kapitäler samt 8 st. tre-passformiga bågar i tornens tak-kupor med invändiga falsar för fönster;

8 st. djurformiga toppfigurer å desamma;

16 st. d:o utkastare med stag;

B. Å takryttaren:

32 st. tre- och fyr-passgluggar med inre ramfalsar;

8 st. större fönsteromfattningar med dithörande kolonnbaser och kapitäler samt trepass-fyllda bågafslutningar upptill;

8 st. toppblommor öfver dithörande gaflar;

16 st. mindre kulor och div. spetsar;

8 st. större och 8 st. mindre utkastare, djurformiga;

C. Hvad möjligen dessutom kan erfordras» (såsom en ängel på mittskeppstakets östra slutpunkt, en vis à vis till cement-

ängeln på takets västra slutpunkt, eller rättare sagt en motsvarighet till den västra ängeln, alldenstund de hålla vakt åt var sitt håll).

Efter det arbetet under flera föregående månader förberetts genom de drivna föremålens utförande på entreprenörens verkstad i Stockholm, började det egentliga täckningsarbetet på kyrkan den 3 juli 1889. Under sommarens och höstens lopp medhanns detsamma, såvitt det gällde tornspirorna med deras tureller och mittskeppets tak. Den 7 maj 1890 fortsattes med täckande av sidoskeppens tak, takryttaren, det västra galleriet m. m. Väderleken var ostadig och plåtleveransen fördröjdes understundom och till följd av sålunda mellankommande hinder blev det hela ej färdigt under året, utan de tre östligaste kapellen sparades till påföljande år, då arbetet i augusti fullständigt avslutades.

Efter en förberedande avsyning av det omfattande arbetet år 1891 verkställde arkitekten Langlet och ingenjören Larsson slutbesiktning den 31 oktober 1894 vid utgången av entreprenörens ansvarstid. Ur utlåtandet må anföras:

»Därvid observerades på åtskilliga enstaka ställen betydelselösa märken eller fläckar efter takdropp; dessa fläckar hade likväl i allmänhet icke sitt ursprung från egentliga 'läckor' uti själfva taktäckningen utan mera från sådana oundvikliga otätheter eller fogar, som måste finnas uti fönster-, dörr- och luckfalsar o. d. på i synnerhet tornspirorna m. m. och genom hvilka fogar eller falsar regnvatten vid storm eller stark blåst inpressas. Därjämte bidrager den på fönsterrutorna i tornen och vindarna vid temperaturväxlingar kondenserade fuktigheten därtill att skenbart takdropp kunnat iakttagas under desamma. Ringaråldermannen Färdig, som under de senaste tre åren utöfvat trägen tillsyn å taken jämte dithörande byggnadsdelar, upplyste härjämte, att vid storm och starkare blåst ett bullrande eller klapprande ljud förmärkes, som uppkommer genom plåtens vibrerande rörelser mot brädunderlaget utan att han likväl däraf kunnat iakttaga någon förändring eller försämring af taktäckningen.

Beträffande verkningarna af dessa anmärkta förhållanden, så synas desamma sakna egentlig betydelse, emedan det vid enstaka tillfällen inträngande regnvattnet i allmänhet är ganska obetydligt och bortdunstar genom den här alltid lifliga ven-

tilationen mycket hastigt samt är följaktligen ganska oskadligt. Hvad angår det dallrande ljudet som vid storm och blåst kan iakttagas, så beror detta tydligen därpå, att verkningarna af den fjädrande spänning, som alltid förekommer i tunnvalsad plåt, icke kunna undvikas under de förhållanden som här äro förhanden, men dessa vibrationer utöfva likväl icke några skadliga verkningar och äro således betydelselösa med afseende på takets godhet och framtida varaktighet.

Vid sådant förhållande och då icke några andra omständigheter gåfvo anledning till anmärkning, utan det utförda arbetet befanns i godt och oklanderligt skick, så finna vi oss böra tillstyrka dess fullständiga godkännande.»

Restaureringskommittén hade redan förut vid sitt sista sammanträde den 19 oktober 1894 beslutat, att därest de vid detta tillfälle utsedda besiktningsmännen Langlet och Larsson icke funno någon sådan skada eller brist vara uppkommen, som entreprenören kontraktsenligt vore skyldig att avhjälpa, skulle den hos kommittén av honom för kontraktets fullgörande deponerade säkerhet till honom återställas, vilket skedde.

Tornspirornas hörn markeras av åsar, sidorna äro genombrutna med en mängd fönster. På varannan sida finnas över varandra sju stycken i fem-, fyr- och tre-passform och överst ett, som är rektangulärt. Varannan sida har ungefär i jämnhöjd med turellernas toppar ett stort rektangulärt fönster i en kupa med hög spetsig överbyggnad samt över och under detta fönster mindre sådana i likhet med de övriga sidorna. På spetsen av kupornas tak, som i strid mot den godkända ritningen hava samma form på båda tornspetsarna, lura ett slags kattlika odjur. Prof. Nyblom älskade dem icke, opponerade sig förgäves mot deras manifestation och kallade dem kattoxar. Under kuporna löper en list runt om spirorna. Sidorna äro i övrigt släta. Topprydnaderna bestå av en underdel (två kulor över varandra och en stor korsblomma) samt däröver ett kors, vars armar sammanhållas av en ring och fyra inåt böjda bågar inom densamma.

Takryttaren har liksom tornspirorna stora rektangulära fönster i kupor med den åtskillnaden, att här finnes ett fönster på var och en av de åtta sidorna. Mellan kuporna stå stödpelare med höga fialer och vattenutkastare. Ännu högre upp finnas små kupor med tre-passfönster och med vattenkastare

emellan sig. För öfrigt ser man likasom å tornspirorna åtskilliga små fönster på sidorna och åsar i hörnen. Topp-prydnaden utgöres av en korsblomma och överst sitter en koppartupp, som skulle ha till uppgift att visa vinden, men tillsvidare tagit sig permission från denna funktion.

7. Åskledare.

I stället för den gamla åskledaren, som nedtagits med tornspetsarna och som var av dålig beskaffenhet, uppsattes en provisorisk sådan för att tjänstgöra tillsvidare under byggnadstiden. Det anmäldes, att den var färdig och uppsatt i januari 1887. Efter förberedande överläggningar inom restaureringskommittén avslöts i maj 1889 kontrakt med ingenjören Carl Wallin i Stockholm om uppsättande av ny åskledare. Det överenskomna priset var kr. 2,298. Arbetet var till största delen fullbordat i maj 1890, men blev icke avsynat förrän den 24 aug. 1891. Besiktningen verkställdes av Elektriska byrån Luth & Rosén, som i sitt utlåtande bl. a. säger: »Kyrkan skyddas mot åskslag af fyra st. åskledarspetsar, af hvilka två äro uppsatta i de båda tornen och där grena sig till tre st. å hvardera tornet, en å takryttaren samt den 4:de å norra sidan af tvärskeppet. Spetsarna äro medelst 12-trådig kopparlina af 70 kvmm. genomskärning förenade sinsemellan samt med taktäckningen och i kyrkan förekommande järnkonstruktioner. Alla skarfningar å linan äro utförda medelst slaglodslödning. Föreningen med jorden är åstadkommen med 3:ne ledningar af ovannämnda slags kopparlina, hvilka äro anslutna till tre olika i de närgränsande gatorna befintliga vattenledningsrör. Vid mätning af jordledningsmotståndet befanns detta understiga 0,4 ohm.»

År 1906 blev denna åskledare betydligt tillökad och förbättrad.

I det norra tornet inrättades en väktarkammare vid kupfönstrens höjd med tillhörande mathiss och gasbelysning.

Då staden erhöll fast brandkår, indrogs tornväktartjänsten. Men det händer fortfarande någon gång, fastän mycket sällan, att kammaren kommer till nytta, då av särskild anledning vakthållning nattetid anordnas i tornet.

IV. Fornminnen, gudstjänst och opinion.

1. Fornminnesvården.

Zettervalls restaureringsförslag gillades av Kungl. Maj:t utan att vitterhets-, historie- och antikvitets akademien eller riksantikvarien synas ha beretts tillfälle att yttra sig i saken. Såvitt bekant är, hade ej heller någon erinran på annat sätt från något håll framkommit om särskilda mått och steg för tillgodoseende av fornminnesvårdens intressen vid företagets realiserande. Allmänna medel för restaureringen ställdes av Kungl. Maj:t till Uppsala domkapitels förfogande och arbetet sattes därefter i gång, utan att några särskilda föreskrifter för fornminnesvårdens tillgodoseende utfärdats eller ens synas ha blivit påtänkta.

Det går annorlunda till numera, då gamla byggnadsmonument komma under arkitekters och byggmästares behandling. Tider och förhållanden ha mycket ändrats sedan den gång, då det gällde Uppsala domkyrka.

Av vad sedermera tilldrog sig, synes det framgå, att riksantikvarien hade den uppfattningen, att domkapitlet, innan arbetet påbörjades, bort hos Kungl. Maj:t göra anmälan om äldre tiders verk, som genom det fastställda förslagets utförande skulle komma att nedbrytas, och vilka åtminstone genom avteckning och beskrivning borde bevaras åt eftervärlden. Det framgår vidare, att domkapitlet hade en annan uppfattning om tillbörligheten av en sådan anmälan.

Emellertid hade domkapitlet lika litet som någon annan varit betänkt på anställande av en inom fornminnesvårdens speciella område sakkunnig person med uppdrag att tillse vad med hänsyn härtill under restaureringens förlopp kunde vara lämpligt och behövligt att iakttaga. Utan tvivel höll domkapitlet i god tro före, att verket med full trygghet kunde få taga sin början och fortgå under överintendentens personliga ledning och högsta tillsyn med tillhjälp av den utsedde arbetschefen på platsen. Den tillsatta byggnadskommittén var dessutom mångsidigt förfaren, och åtminstone en av dess ledamöter var synnerligen väl bevandrad på konsthistoriens fält.

På hösten 1886 hade man redan hunnit ett gott stycke på

väg. De redan beskrivna grundförstärkningsåtgärderna voro till den största och svåraste delen utförda och åtskilliga äldre byggnadsdelar, som enligt restaureringsplanen skulle ersättas med nytt, hade blivit nedbrutna i den västra delen. Detta hade alltsammans skett under många bekymmer och stora svårigheter, men också med stor lust och iver och under de bästa förhoppningar, då glädjen för en tid blev störd därigenom att riksantikvarien fann sig föranlåten och nödsakad att ingripa.

Arbetsplatsen hade av lätt insedda skäl från början blivit inhägnad under det vanliga förbudet för obehöriga att inträda. Men man höll ej så strängt på förbudet och man hade ej velat hindra klockaren i hans gamla privilegium att föra besökande omkring i kyrkan. Intresserade hade sålunda tillfälle att se, vad man hade för sig inom murarna. Många blevo illa berörda av vad de sågo. Restaureringen hade alltid haft sina opponenter. De befunno sig kanske i minoritet och i alla händelser på den svagare sidan. Men de voro många nog och gåvo ibland på arbetsplatsen luft åt sin sorg över all nedbrytning, vari de icke sågo någonting annat än en förödelsens styggelse. Somliga skrevo dessutom i tidningarna, andra vände sig enskilt till riksantikvarien med förfrågningar och uppgifter om det som skedde i domkyrkan, och denne fann sig omsider böra vidtaga åtgärder.

De enskilda meddelanden, som närmast synas hava påkallat detta ingripande, rörde sig om vissa gravar i domkyrkan, som blivit öppnade.

Härmed förhöll det sig på följande sätt. För grundförstärkningens utförande hade arbetschefen sett sig nödsakad att låta öppna fyra gravvalv. Hans samvetsgrannhet är höjd över allt tvivel. Det är visst, att han iakttog den största möjliga omsorg, så långt hans kompetens räckte, och att han anbefallde rubbning av gravar endast då han fann det oundvikligt. Enligt hans sedermera till domkapitlet på anmodan den $^{22}/_{11}$ 1886 avgivna redogörelse hade rubbningarna av de 4 gravarna inskränkt sig till nedtagning av delar av valven samt förflyttning av kistorna i Stenbocks och i ärkebiskop Svebilii gravar till det Oxenstiernska gravvalvet; »Kistorna», skriver han vidare i sin redogörelse till domkapitlet, »blefvo vid upptagningen numrerade för att åter kunna nedsättas i samma ordning de förut intagit. Stenbockska grafven är nu återställd i dess ur-

sprungliga skick och kistorna kunna tillbakaföras så snart nymurningen hunnit uttorka. Svebilii graf torde innan kort likaledes blifva återställd i dess forna skick, hvarefter hithörande häll pålägges såsom förut. Bland öfriga grafvar hafva endast den Bielkeska och den Skytteanska berörts af grundarbetena. I den förra hafva kistorna blott något flyttats åt sidan och blifva snart ställda till rätta. I den senare har intet mer än ett murhörn af hvalfvet behöft vidröras. Så snart en grundpelare där blifvit färdig, återställes murverket och det hela blifver åter såsom orördt.»

Emellertid hade det vidare inträffat, att den Gustavianska graven på förekommen anledning och efter domkapitlets meddelade föreskrift blivit öppnad. Då kistorna flyttades till den Oxenstiernska graven, hade en guldring blivit synlig i grevinnan Brita Stenbocks kista, som påträffats med lossnat och bristfälligt lock. Med anledning härav hade den t. f. domkyrkosysslomannen, E. G. Schram, ingått till domkapitlet med en framställning om upptagande av befintliga dyrbarheter i de lättast tillgängliga gravkoren, nämligen det Gustavianska och Oxenstiernska. Sedan domkapitlet (§ 870 den $^{15}/_{9}$ 1886) beslutat härom höra arbetschefen och denne tillstyrkt sysslomannens framställning, beslöt domkapitlet, (§ 900) anmoda domprosten Torén att gå i författning om att med biträde av domkyrkosysslomannen och de personer, som ansågos för övrigt erforderliga, vidtaga sådana åtgärder samt att avgiva berättelse till kapitlet om förloppet.

Berättelsen, som inkom till domkapitlet den 3 november, lyder sålunda: »År 1886 den $^{2}/_{10}$ sammanträdde i Uppsala domkyrka domprosten doktor C. A. Torén och t. f. domkyrkosysslomannen E. G. Schram enligt Domkapitlets uppdrag samt, såsom af domprosten Torén tillkallade vittnen, domkyrkovicepastorn H. D. Jansson, Kungl. arkitekten E. V. Langlet, bibliotekarien doktor Cl. Annerstedt och stadsingeniören Z. F. Wåhlberg för att i enlighet med Domkapitlets den 22 sept. s. å. fattade beslut anställa ransakning efter och ur kistorna i Gustavianska och Oxenstiernska gravkoren upptagna där befintliga dyrbarheter, hvarvid härnedan uppräknade saker upptogos och inlades i det väggfasta skåpet i sakristian» (härefter uppräknas föremålen, begravningsregalier, svärdsfästen och en ring). I domkyrkans inventarium intogs sedermera enligt riksantikvariens

förslag särskild förteckning över dessa föremål under fortlöpande nummer (A. VIII n:is 23—38).

Sedan det som sålunda tilldragit sig genom tidningsartiklar och enskilda personers meddelanden kommit till riksantikvariens kännedom, vände denne sig till konungens befallningshavande i Uppsala län dels med två skrivelser av den 8 nov. och den 2 dec. och dels med ett telegram av den 24 nov.

Den 8 nov. anhöll riksantikvarien, »att K. B. ville låta utröna, om en undersökning af de Kungl. kistorna hade skett, hvilken myndighet därom förordnat, hvilken erhållit förordnande att å statens vägnar närvara, hvilken fått uppdrag att tillvaratiga de vetenskapliga intressena», varjämte riksantikvarien begärde »att få del af det vid undersökningen förda protokollet äfvensom att få en fullständig förteckning å de ur kistorna upptagna föremålen». Vidare anhöll riksantikvarien, »att K. B. ville hos Domkapitlet göra framställning, huruvida, därest anmälan jäml. Kungl. förordningen $^{29}/_{11}$ 1867 § 9 om de ändringar af Uppsala domkyrka och hennes minnesmärken, som kunde blifva en följd af den påbörjade restaurationen, icke blifvit hos K. M. gjord, sådan anmälan åtminstone af de förändringar, som hädanefter komme att göras, vore att förvänta».

I telegrammet den 24 nov. anhöll riksantikvarien hos K. B. »om ögonblickligt vitesförbud för fortsatta grafransakningar, intill dess laga former blifvit iakttagna», och i skrivelsen den 2 dec. anhöll han »om vitesförbud för alla sådana åtgärder, som ledde till förändring af domkyrkan eller hennes minnesmärken, intill dess ofvannämnda anmälan hos K. M. blifvit gjord», varjämte han begärde »infordrande af upplysningar rörande dels grafrubbningarna i kyrkans sydvästra ända dels en för Riksantikvarien anmäld grafrubbning, som skulle ha blifvit gjord i ett domkyrkans kor vid den tid, då gasledning infördes i kyrkan».

K. B. inhämtade med anledning härav domkapitlets yttrande och redogörelse dels genom direkta skrivelser till domkapitlet den 12 nov. och den 3 dec. och dels genom magistraten i Uppsala, som anmodades låta verkställa den till besvarande av riksantikvariens ovan relaterade förfrågningar om Gustavianska gravens öppnande erforderliga undersökningen.

Domkapitlets yttrande och redogörelse avgåvos genom skri-

velser till K. B. och magistraten den 24 nov. samt ytterligare till K. B. den 14 dec.

Innehållet i dessa skrivelser överensstämmer i huvudsak med ovan meddelade redogörelse av arkitekten Langlet rörande gravarna i den sydvästra delen av kyrkan och den likaledes ovan anförda berättelsen av den 2 dec. om den Gustavianska gravens öppnande, varjämte beträffande gasledningens införande i domkyrkan år 1870 och därav föranledda åtgärder i ett av gravvalven, det Oxenstiernska, meddelades, att enligt vad domkapitlet inhämtat därvid ingalunda förfarits på ett ovarsamt och vårdslöst sätt och att under det pågående restaureringsarbetet gravvalvet omvårdats och förbättrats genom fuktens avlägsnande förmedelst utvändigt skedd reparation av grundmuren. Vidare anförde domkapitlet, att vid det tillfälle, då dyrbarheter förflyttades från den Gustavianska graven till ett under restaureringsarbetets pågående säkrare förvaringsrum för att sedan behovet därav upphört åter på sina behöriga platser nedläggas, någon persons närvaro för att göra vetenskapliga iakttagelser icke kunde anses ha varit av omständigheterna påkallad. Vad beträffar det som väl var huvudsaken eller den ifrågasatta anmälan till Kungl. Maj:t om de ändringar av Uppsala domkyrka och hennes minnesmärken, som kunde bliva en följd av den påbörjade restaurationen, yttrade domkapitlet att, sedan Kungl. Maj:t stadfästat uppgjorda ritningar rörande restaureringen och arbetet därmed efter nödiga medels erhållande tagit sin början, ingen anledning till någon ytterligare anmälan hos Kungl. Maj:t enligt åberopade förordning den 29 nov. 1867 hittills givits. Någon nedbrytning eller förändring utöver vad den fastställda restaureringsplanen förutsatte och bestämde hade nämligen ännu icke kommit i fråga eller företagits, vilket gällde såväl kyrkan själv som de i kyrkan förvarade gravvårdar och andra fasta minnesmärken. Endast ärkebiskop Beronii minnesvård hade efter fullständig avritning blivit för tillfället nedtagen och flyttad till annat förvaringsrum i kyrkan. »Huruvida», skriver domkapitlet, »samma minnesvård skall komma att till sin förra plats efter murningsarbetets utförande återflyttas eller om den måste till annan plats förflyttas, är en fråga som ännu icke kunnat eller kan Kungl. Maj:ts pröfning och afgörande underställas.»

Jämte överlämnande av dessa domkapitlets skrivelser till

riksantikvarien meddelade K. B., att skäl ej funnits till utfärdande av de äskade vitesförbuden.

K. B:s resolution överklagades av riksantikvarien hos Kungl. Maj:t. I underd. skrivelse den 7 december redogör han först för vad förekommit och här ovan relaterats. Vidare uppehåller han sig vid sina misstankar mot domkapitlets omvårdnad om domkyrkan och hennes minnesmärken, vartill skäl givits genom att för en del år sedan skadade skulpturer å södra portalen ersatts med nya, utan att originalen tillvaratagits m. m. Så anfördes såsom skäl för att han icke vänt sig till domkapitlet utan till K. B. den omständigheten, att erfarenheten lärt honom att icke begära upplysningar direkt av den myndighet, mot vilken han möjligen kunde komma att framställa ansvarsyrkande. I huvudfrågan sökte riksantikvarien därpå vederlägga domkapitlets uppfattning beträffande underdånig anmälan enligt kungl. förordningen $^{29}/_{11}$ 1867 § 9 i sammanhang med Uppsala domkyrkas restaurering. Till sist hemställdes, att Kungl. Maj:t ville med underkännande av K. B:s avslag å riksantikvariens framställningar anbefalla upphörande av arbetena på Uppsala domkyrka intill dess i nämnda förordning föreskrivna anmälan blivit till Kungl. Maj:t ingiven och Kungl. Maj:t med anledning därav fattat nådigt beslut.

I ytterligare en underdånig skrivelse av den 10 dec. återkom riksantikvarien till vad av honom i den föregående skrivelsen av den 7 dec. uppgivits. Han framställde vidare klagomål beträffande tillvägagångssättet vid den Gustavianska gravens öppnande den 2 okt., varvid någon person med tillfyllestgörande kompetens icke varit närvarande för att iakttaga och uppsätta berättelse över de jordiska kvarlevorna av de döda kungliga personerna samt över beskaffenheten av den klädnad som omgav dem, läget och utseendet av vart föremål, som förekom i kistorna o. s. v. Han framhöll såsom sin uppfattning, att, ehuru det visserligen icke funnes i lag föreskrivet huru tillgå skulle vid öppnandet av en kunglig grav, det likväl varit domkapitlets plikt att icke på egen hand besluta en gravransakning och ett förflyttande av kistornas i materiellt hänseende dyrbara innehåll utan att först invänta Kungl. Maj:ts beslut i ärendet. Till sist anhöll riksantikvarien, att Kungl. Maj:t ville bestämma, huru med de ur kistorna upptagna föremålen borde förfaras, huruvida de skulle åter nedläggas — vilket knappast

syntes kunna ske på ett fullt noggrant sätt — eller annorstädes förvaras. Skulle de annorstädes förvaras, hemställde riksantikvarien, att de måtte utlämnas till förvarande i statens historiska museum.

I en på remiss med anledning av dessa inlagor den 5 jan. 1887 avlåten underdånig skrivelse redogjorde domkapitlet utförligt för det ovan relaterade förloppet och gendrev riksantikvariens klagomål.

Beträffande den klandrade s. k. gravransakningen i de Gustavianska och Oxenstiernska valven anfördes bl. a., att domkapitlet därmed varken velat störa de hädangångnas gravro eller visa någon sin maktfullkomliga dispositionsrätt över deras sista vilorum eller där anställa några historiskt vetenskapliga undersökningar, utan helt enkelt hade fullgjort sin skyldighet att under förhandenvarande omständigheter freda gravarna från möjlig plundring. Ehuru domkapitlet icke erkände, att dess förfarande inneburit en överträdelse av någon lag eller någon människas rätt, medgav det gärna, att det oaktat en anmälan om den tillämnade försiktighetsåtgärden hade kunnat ske för att bereda vederbörande ett osökt tillfälle att sätta den vetenskapliga apparaten i rörelse. Men utom det nyss anförda skälet för uraktlåtenheten av en dylik anmälan hade funnits ett annat och ännu viktigare sådant i den verkliga fara, som ett uppskov kunnat medföra. Sedan nämligen domkyrkosysslomannen och arbetschefen fäst uppmärksamheten på denna fara, hade domkapitlet icke vågat taga på sitt ansvar att dröja med de både i historiskt och materiellt avseende värderika föremålens undanflyttning till säkert förvar i avvaktan på det nådiga beslut Kungl. Maj:t kunde komma att efter domkapitlets underdåniga framställning rörande dem fatta.

I fråga om anmälan enligt § 9 i kungl. förordningen den $^{29}/_{11}$ 1867 yttrades till sist, att ehuru domkapitlet ansett sig sakna befogenhet att återremittera en för tre år sedan utfärdad kungl. resolution (med restaureringsplanens fastställande) för dess reviderande, ville domkapitlet emellertid visst icke förneka, att även under tillämpningen av en redan nådigt gillad plan fall kunde förekomma, då skyldighet att enligt denna förordning göra förnyad särskild underdånig anmälan obestridligt inträdde. Något sådant fall hade dock, vad Uppsala domkyrka angår, ännu icke förekommit. Om och när det inträffade, skulle

domkapitlet veta att utan påminnelser av riksantikvarien fullgöra sin plikt.

Genom nådigt brev till domkapitlet den $^{11}/_{8}$ 1887 resolverades sålunda:

»Vid föredragning af detta ärende hafva Wi, enär Wi gillat ritningarna till domkyrkans restaurering och för arbetets påbörjande ställt medel till Eder disposition, samt, såvidt upplyst är, någon förändring med domkyrkan utöfver hvad restaureringsplanen innehåller icke blifvit vidtagen, funnit Riksantiqvariens framställning ej föranleda annat yttrande än att I bören dels, derest framdeles ifrågakommer att öppna kistorna i Gustavianska grafhvalfvet, härom göra underdånig framställning, dels ock i god tid, innan förändring af viss del af domkyrkan vidtages, derom lämna Riksantiqvarien underrättelse, på det han må kunna föranstalta om de afteckningar och iakttagelser han anser lämpliga, dock att restaureringsarbetet icke härigenom må uppehållas.»

Bakom det meningsutbyte, som i domkapitlets och riksantikvariens skrivelser understundom kom att ske med en viss skärpa, skall man säkerligen förgäves söka efter någon djupare intressemotsats.

Skiljaktigheter funnos visserligen. Vad gravarna beträffar förefanns hos domkapitlet minst lika stort intresse som hos riksantikvarien för bevarandet av deras helgd. Men kapitlet var nog mindre än den senare intresserat för vetenskapliga undersökningar av de där vilande kvarlevorna jämte beklädnad och annan utrustning, ehuru det icke avsiktligt ville förekomma och ännu mindre förhindra, att sådana vid osökt tillfälle utfördes.

Vad huvudfrågan, domkyrkans restaurering, beträffar förfanns hos domkapitlet ett stort intresse för dess genomförande. Om riksantikvarien var mer eller mindre intresserad för saken framgår icke av hans skrivelser. Någon allmän tendens att lägga hinder i vägen visar sig icke på minsta sätt. Han ville verka för att byggnadsdelar, som skulle försvinna och ersättas med nya, blevo genom avteckning och beskrivning bevarade åt eftervärlden i den mån de genom sitt värde voro förtjänta därav. Detta var nog också domkapitlets önskan och avsikt. Men det var det enda, för vilket riksantikvarien intresserade sig i denna fråga, medan det för domkapitlet var en angelägenhet bland många andra. Enligt dess mening skulle den

blivit nöjaktigt beaktad och tillgodosedd av arkitekter och kommitterade, som hade hand om restaureringens utförande. Och den fick nu fortfarande i första hand bliva beroende på deras bedömande.

Det som förefallit störde emellertid efteråt ingalunda det goda förhållandet. Riksantikvarien Hildebrand visade sig såväl under restaureringsarbetets fortgång som under den därpå följande tiden gentemot domkyrkan som en vän, alltid beredd att göra de tjänster, vilka esomoftast behövdes och begärdes.

Bland vitterhets-, historie- och antikvitetsakademiens handlingar förvaras arkitekten Langlets brev till riksantikvarien. Jämte några skisser innehålla de meddelanden och förfrågningar om saker och förhållanden, som syntes böra därtill föranleda: bl. a. om fotografering av predikstolen före nedtagandet från dess gamla plats, om en nisch och ett bäcken, som funnos inmurade i rummet under det norra tornet, om behövligheten av en allmän gravrannsakning i kyrkan med anledning av en tillämnad ny värmeapparat, om altarprydnadens överlämnande till nordiska museet, om anträffade gravar invid altaret, om undersökning av det Jagellonska gravvalvet m. m. Härom kommer närmare redogörelse att lämnas i det följande.

Riksantikvarien var närvarande vid ett par av restaureringskommitténs sammanträden och infann sig dessutom på särskild anmodan vid skilda tillfällen i kyrkan för besiktning eller meddelande av råd och anvisningar, vilket likaledes kommer att längre fram omtalas.

2. Anordningar för gudstjänsten.

Under våren och sommaren år 1886 fortgingo gudstjänsterna som vanligt i domkyrkan. Men mot hösten ansåg man lämpligt att gripa sig an med restaureringsåtgärder även i det inre. Det var visserligen icke i överensstämmelse med ärkebiskopens mening att låta arbetet sålunda gripa omkring sig redan i början. Han betvivlade de tillgängliga medlens tillräcklighet för ett på samma gång fullt gediget och allt omfattande arbete. Enligt hans åsikt borde man hålla sig till det yttre eller det inre, restaurera det ena eller det andra på bästa och solidaste sätt, men icke taga sig för med allt på en gång. Hade arbetschefen funnit nödigt att börja utvändigt, så ansåg

ärkebiskopen bäst att fortsätta därmed och låta det inre tillsvidare vara. Men han underordnade sin mening under arkitekternas och medkommitterades, och då blev det snart omöjligt att undvika intrång på församlingens disposition av kyrkan.

Den 12 aug. 1886 framställde arkitekten Langlet till restaureringskommittén förslag om att anordna sittplatser i koret och avdela kyrkan i två delar, den ena för församlingens gudstjänster och den andra för arbetets bedrivande. För ändamålet skulle man uppföra en brädvägg från norr till söder vid den pelare, där predikstolen hade sin plats. Ärkebiskopen var icke närvarande, då förslaget behandlades av kommittén, och det bifölls till utförande under villkor, att det i fråga om den östra delens anordnande för gudstjänstbruk vunne bifall även av honom och av domprosten, vilka arbetschefen därför i detta hänseende skulle underställa förslaget. Förmodligen skedde detta och de gåvo sitt bifall, men kommitténs protokoll och handlingar innehålla ingenting därom. Huru därmed än förhöll sig, sattes saken oförtövat i verket och arrangerades utan vidare ceremonier och utan vidare framställningar till myndigheter. I september uppställdes de gamla bänkarna från långhuset i koret, i tvärskeppet och på södra läktaren och den stora skiljeväggen blev snart färdig. En liten orgel hyrdes och fick sin tillfälliga plats vid den provisoriska väggen i mittskeppet. En predikstol uppfördes vid den nordöstra korspelaren. Till predikstolskorg hade arbetschefen fyndigt tillgodogjort sig gamla bänkdörrar. Församlingen fann sig villigt i förhållandet och flyttade till koravdelningen. Först på nyåret lät kyrkorådet höra av sig. Det skrev den 5 jan. till kommittén, att utrymmet var knappt för församlingsgudstjänsten, och föreslog, att en läktare måtte byggas antingen genom förlängande av den södra läktaren eller i mittskeppet mellan tvärväggen och tvärskeppet. Kommittén gick denna önskan tillmötes och lät fortast möjligt bygga två läktare på önskat sätt. Bigudstjänster, som höllos i domkyrkan, förlades till lämplig tid på aftonen, då arbetsbullret för dagen var slut. Den stora orgeln nedtogs under slutet av år 1886 och början av år 1887; arbetet utfördes enligt kontrakt den $^{16}/_{8}$ 1886 av orgelbyggerifirman P. L. Åkerman & Lund i Stockholm. Det var fråga om att den skulle tillsvidare uppsättas på den södra läktaren för att göra tjänst; men på överintendentens inrådan magasinerades den för att skyddas från skada under

arbetet. Då den nyssnämnda lilla orgeln icke längre kunde anses tillfredsställande för församlingen, uppgjorde restaureringskommittén kontrakt med firman Åkerman & Lund om förfärdigande av en ny mindre orgel, som i mars 1887 blev färdig och uppsatt på den norra läktaren för en kostnad av 5,000 kr.

Den inre restaureringen påbörjades så fort sig göra lät i den avstängda västra delen och fortgick vid sidan av gudstjänstutövningen i den östra delen till sommaren 1890. Då fann restaureringskommittén, att det skulle vara lämpligt och behövligt att under några månader samtidigt kunna bedriva verket både i den östra och den västra delen. Den beslöt därför den 2/5 att vända sig till domkapitlet med hemställan »om vidtagande af sådan åtgärd, att domkyrkan med det snaraste måtte för en tid kunna undvaras för domkyrkoförsamlingens gudstjänst och icke behöfva tagas i anspråk för ändamålet före ingången af nästkommande november månad, då kyrkans västra del därtill torde kunna påräknas». Redan den 14 juni gav domkapitlet efter församlingens hörande härtill medgivande, som sedan, på ny begäran av kommittén, förlängdes till tiden närmast före jul. Under tiden höllos högmässogudstjänsterna i universitetets aula, som med högt uppskattat tillmötesgående och till mycken tillfredsställelse ställts till förfogande för detta ändamål. Nattvardsgångar höllos på lördagsaftnar i Helga Trefaldighets församlings kyrka. Aftonsångs- och bigudstjänster höllos i en förhyrd kyrksal. Den 14 december 1890 uppläts den västra delen av domkyrkan åter för gudstjänsts hållande. Den Tessinska predikstolen var då sedan några år nedtagen och magasinerad och den provisoriska predikstolen hade blivit flyttad från det östra till det västra partiet, den nya orgeln likaså flyttad till det mellersta kapellet på norra sidan, väster om sakristian, den provisoriska träväggen mot tvärskeppet hade på lämpligt sätt ändrats och ett altare vid densamma uppsatts med användande av den gamla altarringen oförändrad. Så förblev saken arrangerad till sommaren 1892. Den 20 maj d. å. beslöt kommittén att för borttagande av den vid tvärskeppet uppförda brädväggen, för den nedtagna predikstolens återuppsättande och för åtskilliga kompletteringsarbetens utförande anhålla om domkapitlets åtgärd för gudstjänsternas förflyttande till annan lokal från och med den 1:a söndagen efter Trefaldighet och tillsvidare, till dess domkyrkan i dess helhet åter

kunde för gudstjänsten upplåtas. Den 19 påföljande juni utrymde med anledning härav och med domkapitlets bifall församlingen för andra gången kyrkan och den ställdes till en tid helt och hållet till restaureringskommitténs förfogande för arbetets fullföljande och avslutande i syfte, att kyrkan skulle göras färdig till jubelfesten år 1893. På församlingens anhållan upplät mindre akademiska konsistoriet åter universitetets aula till högmässogudstjänster, otte- och aftonsångsgudstjänster hölls i den förhyrda kyrksalen och nattvardsgångarna i Helga Trefaldighetskyrkan, vilket allt fortgick till den 4:e böndagen 1892, då kyrkan åter uppläts till gudstjänst. Det var visserligen icke så litet som ännu återstod att göra, innan restaureringen kunde anses avslutad. Arbeten av olika slag utfördes i kyrkan ända till sent på hösten 1893. Den 1 mars d. å. klagar församlingens v. pastor hos Domkapitlet över att i kyrkan sysselsatta arbetare vid gudstjänster och andra kyrkliga förrättningar därstädes under vardagar störde kyrkofriden genom samtal. Men i allmänhet bar församlingen med jämnmod de med restaureringen förenade oundvikliga olägenheterna och yttre inskränkningarna i sitt kyrkoliv under de åtta år arbetet pågick.

3. Opinionen i staden.

Var restaureringsföretaget populärt i staden? Utan allt tvivel var intresset både allmänt och mycket stort, om än det intresse, som det märkliga företaget dagligen samlade omkring sig, var blandat med betänkligheter. Man kunde få höra en och annan av dess gamla vänner uttala farhågor för att folket skulle vänja sig av med att gå i domkyrkan, då den helt eller delvis var avstängd, övergiva den och sedan aldrig komma tillbaka. Det gick icke så illa. Kyrkfolket återvände väl så talrikt som förut och synes finna trevnad inom de gamla murarna sedan allt blivit färdigt och i synnerhet sedan den nya värmeledningen, som i början gav befogade anledningar till många klagomål, kommit i full funktion. Men under det att arbetet pågick, funnos på sina håll delade meningar och blandade känslor. Somliga fromma människor skakade på huvudet åt det stora templets höga torn och i deras tycke alltför dyrbara utsmyckning. Vid åsynen av domkyrkan och under ut-

vecklingen av dess nya gestalt och prydnad påminde de om ap. Petri förmaning: »efter nu allt detta skall förgås, hurudana bören I då vara uti helig umgängelse och gudaktighet».

Det är nog inte utan att sådana känslor bland församlingsborna i en del kretsar hade något inflytande på en fråga, som uppkom samtidigt med avstängandet år 1886 av den västra delen av kyrkan för restaureringsarbetet. Det gällde anskaffandet av en kyrksal. Saken lancerades av församlingens prästerskap, som hade många talande skäl att anföra. Tiden var väl vald. Det var opportunt att framkomma med den nya tanken, då domkyrkan endast till en del kunde få disponeras av församlingen för en tid, vars långvarighet icke så lätt kunde beräknas. Motståndet var starkt, men behovet senterades också i vida kretsar. Det föreslagna inköpet av ett hus, Frälsningsarméns nuvarande egendom vid S:t Persgatan, avslogs visserligen och man stannade vid förhyrandet av lokalen för en tid av fem år. Men tanken på erhållande av en församlingen tillhörande kyrksal var väckt och hölls vid liv. Man resonerade så, att domkyrkan visserligen var bra att ha, men ju ståtligare och mer utsmyckad domkyrkan blev, desto mer hade man behov av en enklare, mera intim gudstjänstlokal. Och efter de fem hyresårens slut, efter många debatter och förslag beslöt kyrkstämman att låta uppföra en kyrkosal vid Österplan, som alltsedan begagnats och fortfarande begagnas för sitt ändamål.

Den konst- och kulturhistoriska kritiken mot restaureringsföretaget lyckades nog inte göra sig mycket gällande här i staden. I Stockholmspressen lät den visserligen en och annan gång höra sig, och enskilt kunde sakförståndiga, som kommo på besök, låta höra anmärkningar om den vandalism, som enligt deras mening övades, då domkyrkans åldriga mantel drogs av och forna tiders anordningar slopades. Det var dock mera med tiden, som kritiken fick opinionen för sig och man började taga en icke avsedd lärdom av Helgo Zettervalls verk, började betrakta det som ett lärorikt och varnande exempel, som kommit att statueras på Uppsala domkyrka. Det kan också hända, att man ännu icke skulle ha nått så långt i konsten att sköta ett gammalt förfallet byggnadsmonument utan detta exempel. Medan saken pågick, var oppositionen mera sporadisk och dess röst trängde icke långt. Tron var god, ja entusiastisk hos dem, som stodo i spetsen för ombyggnaden. Må-

hända blev övertygelsen till sist något vacklande i fråga om enskilda partier. Själva mästaren var icke belåten med allt. Han hade också sett sig tvungen att avstå från åtskilliga av sina ideer och hade icke fått vara den bestämmande i allt. Framför den fullbordade dômen tillspordes överintendenten Zettervall en gång av författaren, om han icke var glad att skåda sitt verk, varpå överintendenten svarade: »nej, det är icke vad jag tänkt mig».

Men den stora allmänheten i Uppsala, gemene man härstädes, hade inte ont av historiska och konstnärliga skrupler under arbetets gång. Själva professorn i konsthistoria var ju med om saken. Med vissa undantag gladdes man i hoppet att få se en riktig katedral, en rent gotisk domkyrka. Man var nog glad däråt, även om man hyste en och annan betänklighet. Stilrenhet blev ett bevingat ord, som stod högt i kurs. Att senare stiltillsatser kunna höja behaget av en gotisk byggnad, tänkte man icke på. Detta har först så småningom gått upp för många, sedan Uppsala domkyrka rensats från sådana så långt som möjligt. Tessins predikstol finns kvar, men det beror kanske därpå, att man icke hade tillräckligt stora ekonomiska resurser för att ersätta den.

En sak fanns emellertid, som man aldrig kunde glädja sig åt, nämligen cementen. Först och främst betraktade man den som en imitation, som icke borde få förekomma på ett så förnämligt verk som en domkyrka. Och vidare trodde man icke på dess bestånd För cementens skull kunde man icke anse restaureringsarbetet vara avslutat och det sades: quem Deus perdere vult, cementat.»

Denna på sin tid i Uppsala allmänt omfattade mening erhöll långt efteråt ett lika vackert som för domkyrkan välkommet uttryck, då ärkebiskop Sundbergs systerson, numera avlidne hovintendenten Knut Radhe, den 27 maj 1918, hundraårsdagen av ärkebiskopens födelse, såsom gåva till Uppsala domkyrka överlämnade obligationer till ett nominellt belopp av 84,000 kr.

Enligt donators föreskrift skall gåvan förvaltas såsom en vid kyrkan fästad stiftelse under namn av »Ärkebiskop Anton Niklas Sundbergs och Fru Clara Sundbergs domkyrkofond» med ändamål att bidraga till domkyrkans fortsatta förskönande och i främsta rummet till avlägsnande av de i cement utförda byggnadsdelarna och deras ersättande med naturlig sten eller, där

sådan icke lämpligen kan anbringas, med annat värdigt byggnadsmaterial.

På grund av särskilda föreskrifter och villkor beträffande den årliga avkastningen, får denna först i en mer eller mindre avlägsen framtid disponeras för nämnda ändamål.

Det Sundbergska huset ägde icke någon större förmögenhet förrän ärkebiskopinnan Sundberg vid sin moders, änkefru Kochs frånfälle i slutet av år 1891 erhöll ett betydande arv. En del av dessa arvsmedel, som vid ärkebiskopinnans död tillföll hovintendenten Radhe, har genom dennes donation övergått till domkyrkan.

(Forts.)

MEDDELANDEN OCH AKTSTYCKEN

Dokument till frågan om nattvardsgemenskap med Englands kyrka.

Av

Ärkebiskopen **D.** Dr N. Söderblom.

1. Inledning.

Efter tidigare förberedelser och initiativ från anglikanskt håll framlade en för ändamålet tillsatt kommitté i sitt utlåtande till den Biskopskonferens, som samlades i Lambeth Palace i London i juni 1888, följande förslag till inledande av förhandlingar:

»Your Committee consider that, in view of the increasing number of Swedes and other Scandinavians now living in America and in the English Colonies, as well as for the furtherance of Christian Unity, earnest efforts should be made to establish more friendly relations between the Scandinavian and Anglican Churches.

In regard to the Swedish Church your Committee are of opinion that, as its standards of doctrine are to a great extent in accord with our own and its continuity as a national Church has never been broken, any approaches on its part should be most gladly welcomed with a view to mutual explanation of differences, and the ultimate establishment, if possible, of permanent intercommunion on sound principles of Ecclesiastical polity.

Greater difficulties are presented as regards communion with the Norwegian and Danish Churches by the constitution of their ministry; but there are grounds of hope, in the growing appreciation of Church order, that in the course of time these difficulties may be surmounted. It is much to be desired that a basis of union should be formed with a people who are dis-

tinguished by great devotional earnestness and uprightness of character.»

På grund av kommitténs förslag fattade den Anglikanska Biskopskonferensen (som efter ärkebiskopens bostad i London, där den sammanträder, plägar kallas Lambethkonferensen) följande beslut i sin § 14:

»That, in the opinion of this Conference, earnest efforts should be made to establish more friendly relations between the Scandinavian and Anglican Churches; and that approaches on the part of the Swedish Church, with a view to the mutual explanation of differences, be most gladly welcomed, in order to the ultimate establishment, if possible, of intercommunion on sound principles of ecclesiastical polity.»

Några närmanden från svenskt håll blevo emellertid icke en följd av dessa uttalanden, ehuru en engelsk biskop, den nuvarande ärkebiskopen av Canterbury, besökte Sverige för att åstadkomma någon påföljd av Lambethkonferensens initiativ.

Nästa anglikanska Biskopskonferens i juli 1897 mottog från sitt utskott rörande Church Unity ett utförligare uttalande, ur vilket följande utdrag må göras:

»Your Sub-Committee have to report that no advances of the character hoped by the last Conference have been made by the Church of Sweden. It still remains for the present Conference to consider in what way »earnest efforts can be made to establish more friendly relations between the Scandinavian and Anglican Churches».

»Those Members of this Committee who have been most concerned in this question, either as having visited Sweden in this interest, or as being most closely in contact with Swedes in America, do not represent any desire for nearer approach to be apparent on the part of the Church of Sweden, which seems to exhibit indifference on the subject.»

I fortsättningen anföras vissa satser, som den amerikanska protestantiska episkopalkyrkans för ändamålet tillsatta kommission framställde till dess generalkonvent, vilka satser sedan diskuteras och utfyllas med en rad faktiska upplysningar, varvid bland annat redan iakttages, att bönen efter handpåläggningen vid biskopsvigning är nästan ordagrant densamma i Sverige som i det engelska ritualet.

Den praktiska slutsatsen lyder:

»They suggest that the first step migth most wisely be taken by making personal approaches to the Swedish Bishops most interested in the subject, with a view to learning the disposition of the Swedish Church for any communication about it.»

Kommitténs utredning föranledde denna Biskopskonferens' till följande beslut under § 39:

»That this Conference, being desirous of furthering the action taken by the Lambeth Conference of 1888 with regard to the validity of the Orders of the Swedish Church, requests the Archbishop of Canterbury to appoint a Committee to inquire into the question, and to report to the next Lambeth Conference; and that it is desirable that the Committee, if appointed, should confer with the authorities or representatives of the Church of Sweden upon the subject of the proposed investigation.»

När tiden för nästa Lambeth-konferens närmade sig, vände sig ärkebiskopen av Canterbury genom dåvarande svenske ministern i London, greve Herman Wrangel, som visat både verksamt intresse och klar insikt i kyrkliga ting, till ärkebiskopen i Uppsala för att om möjligt åstadkomma den i nyss relaterade beslut i § 39 åstundade samverkan med de svenska kyrkliga myndigheterna i och för utredning av möjligheterna för någon närmare förbindelse. Ärkebiskop Ekman överlämnade saken till en intresserad medlem av teologiska fakulteten och domkapitlet, vilken fortsatte brevväxlingen med svenske ministern i London och satte sig i förbindelse dels med biskop Tottie, dels med dåvarande statsministern Lindman och ecklesiastikministern Hammarskjöld. Resultatet blev, att biskop Tottie av K. M. utsändes till London med officiellt uppdrag och därjämte medförde en latinsk hälsning från ärkebiskopen i Uppsala. Han ägnade ett grundligt arbete åt de spörsmål rörande kyrkan i Sverige och kyrkan i England, vilka den för frågor rörande Reunion och Intercommunion tillsatta kommittén hade att klargöra för Biskopskonferensen. Ordförande för denna kommitté var biskopen i Salisbury John Wordsworth, en bland sin samtids störste latinister, kritisk bearbetare av Vulgatatexten till Nya Testamentet och väl förfaren i frågor rörande de kristna kyrkosamfundens förhållande till varandra. Här må anföras de ord, som kommitténs ordförande ägnar Kalmarbiskopens besök och medarbete:

»Your Committee believes that it will be best in the first instance to refer to our relations with the Church of Sweden. They rejoice to observe that the Resolutions of our previous Conferences (Res. 14. of 1888 and Res. 39. of 1897) have been followed by the official mission of the Rt. Rev. H. W. Tottie, D. D., Bishop of Kalmar, who is the bearer of a Latin letter to our President from the Archbishop of Upsala, dated June 20, 1908, in which the following sentence occurs: »Laetamur quod Vos, Episcopi Anglicani, jam pridem spectatis, ut Ecclesiam vestram et nostram inter se societate quadam devinciatis. Id quibus in rebus et quo modo fieri possit, deliberetis, velim, cum Henry William Tottie, episcopo Calmariensi, collega meo carissimo, qui, Vobis benigne permittentibus atque jussu Regis nostri clementissimi, ad concilium quod mox habebitis, venturus est,» which we may render: »We rejoice that your Anglican Bishops have for some time had in view the binding together of your Church and ours in some sort of alliance. I would ask that you should deliberate as to the points and the method of such an alliance with Henry William Tottie, Bishop of Kalmar, my beloved colleague, who with your kind permission and under the orders of our most gracious King, is about to come to the Council which you are soon to hold.»

Your Committee have taken full advantage of the presence of this honourable and learned envoy of the Swedish Church, and desire to thank him for the courtesy, kindness, and patience with which he has discharged his task towards themselves. They would suggest that before the Conference dissolves he should be invited to deliver this letter in person, and to receive the answer which is contained in the Resolution they have drafted.

The Bishop of Kalmar produced further evidence in support of what may now, perhaps, be described as the received opinion, that the actual succession of the Swedish Episcopate is unbroken. It appears from documents, to which he has drawn our attention, that importance was attached to the historic Episcopate at different periods in the history of the Church of Sweden.[1] He has translated the various forms of consecra-

[1] The Bishop of Kalmar refers to the *kyrko-ordning* of 1571, which contains the ritual of the consecration of Bishops and of the Ordering of Priests. On p. lxxxv of this book it is said, regarding the commission

tion and ordination used in it at different times, distinguishing them from the forms of admission to a benefice, with a view to showing that they have been from the first sufficient. With regard to the Form for the Episcopate, the evidence which has been produced is such as to command very serious attention.[1] As regards the transmission of the presbyterate, the use in the ordination of presbyters of the term *Prediko-ämbetet* (ministerium), which appears to have been introduced into the form in 1686, is open to very grave objection; but the term

of a Bishops to ordain Priests: »This practice was very useful, and undoubtedly has proceeded from God the Holy Ghost.» In the *Church law* of 1686 (chapter xix sec. 6) which is a book of present authority, it is said that whosoever should venture to minister as a Priest, and is not regulary called or ordained according to the rite, there set forth, shall be punished by the Consistorial Court. At present an offence of this kind would be tried, under modern legislation, in a civil court.

[1] The form used in the consecreation of a Bishop is to be found in the service entitled *how a Bishop shall be constituted* (installas) *in office* (chap. xii of the *handbok* of 1894). In the course of this service certain important texts of Scripture are read to the Bishop... »who is to be consecrated» (som skall invigas). The Archbishop says: »The Lord grant unto thee grace to keep faithfully these words in thy heart! May they abide a rule for thy life... so as to sanctify thee for the care of that See which has been committed to thy trust. Of thee does the Church of God expect that thou shouldest consider the weightiness of the office of a Bishop,» &c. Then, after a confession of faith, made in the form of the Apostles' Creed, follows examination as to willingness to undertake the office of a Bishop, carefulness therein and as to the preaching of God's Word and the administration of the Holy Sacraments, and care for the congregation (i. e. Church). Then follows the important formula: »God Almighty strenghthen and help thee to keep these promises! And, according to the authority which on God's behalf is entrusted to me by His congregation (i. e. Church) for this purpose, I hereby commit to thee the office of a Bishop in N. N. diocese, in the name of God the Father, the Son, and the Holy Ghost.» Then the Bishop falls on his knees, and hymn 132 of the *psalmbok* (»O thou Holy Ghost come within us») is sung, during which the Archbishop delivers to him then King's Mandate and the Bishop's Cross. Then the assistants place on him his Cope, after which the Archbishop delivers to him his Staff. When the singing is ended the Archbishop and the asssistants lay their hands upon the Bishop's head, and the Archbishop prays, »Our Father &c for ever and ever. Amen,» — which is used here as a general prayer with special intention. Then the Bishop's Mitre is but on, and the Archbishop says a prayer very lika our »Almighty God and most merciful Father» (said with us between the hymn and the formula »Receive the Holy Ghost»). The service closes with a Benediction.

Präst-ämbete (priestly office), which was used in previous ordinals, has been restored since the year 1894. The Bishop of Kalmar has also translated for the use of those members of your Committee who have dealt with this subject the *Ritual of the Holy Supper* and the *Order of Confirmation*, and has called their attention to the fact that the three Creeds are accepted as standards by the Church of Sweden, though only the Apostles' Creed is used in public worship.

In view of all this, your Committee are of opinion that the question of the spiritual validity of the Holy Orders of the Church of Sweden is undoubtedly matter for friendly conference and explanation, and that certain lesser points should also be considered e. g. as to the form in which the Diaconate is retained, and as to the rite and minister of Confirmation.»

Lambethkonferensen sammanträdde detta år från 6 juli till augusti 1908. I här berörda fråga fattades under § 74 följande beslut:

»This Conference heartily thanks the Archbishop of Upsala for his letter of friendly greeting, and for sending his honoured colleague, the Bishop of Kalmar, to confer with its members on the question of the etablishment of an alliance of some sort between the Swedish and Anglican Churches. The Conference respectfully desires the Archbishop of Canterbury to appoint a Commission to correspond further with the Swedish Church through the Archbishop of Upsala on the possibility and conditions of such an alliance.»

Deltagare i biskopskonferensen beskriva den stund, då de nära trehundra biskoparna under ärkebiskopens av Canterbury ordförandeskap stående mottogo biskop Tottie under sitt samsamträde i Lambethpalatsets bibliotekssal, såsom en av de mest högtidliga och betydelsefulla tilldragelserna i dessa mötens historia. Den svenske biskopens vördnadsbjudande personlighet, värdiga uppträdande och fulländadade framställning gjorde, enligt vad både offentligt och enskilt betygats, ett starkt intryck. Kalmarbiskopens förtrogenhet med engelska språket och engelska förhållanden och hans utrustning både i andligt och lekamligt hänseende gjorde honom sällsynt väl skickad för denna uppgift.

Påföljande år avsände ärkebiskopen av Canterbury en delegation till svenska kyrkan, den enda gången som Englands

kyrka på liknande sätt närmat sig en annan folkkyrka. Om denna delegations sammansättning och om de överläggningar, som den höll med svenska kyrkomän och teologer under ärkebiskop Ekmans presidium i Uppsala domkapitelsal under september månad 1909, har berättelse offentliggjorts i denna årsskrift för år 1910, s. *187* ff.

Här må påminnas om, att dessa förhandlingar fingo ett utomordentligt värdefullt resultat i form av de grundliga studier och den framställning den åldrige biskopen i Salisbury ägnade svenska kyrkan i arbetet The National Church of Sweden 1911 (London, Mowbray & Co.).

En svensk engelsk Kyrkokommisson bildades, vars engelska medlemmar voro biskop Ryle, nu Dean of Westminster, ordförande, Biskopen av London, biskopen av Ely, Canon Mason i Canterbury samt Canon Bernard i Salisbury, död 1922. Dess svenska medlemmar äro ärkebiskopen, biskoparna G. Billing, O. Rodhe (efter biskop Tottie), E. Billing (efter domprosten Herman Lundström) samt nuvarande domprosten E. Rodhe (efter dåvarande professor N. Söderblom). I och med införandet av nattvardsgemenskap, varom strax skall talas, har denna kommission fullgjort sitt uppdrag och upphört att finnas till.

Till den Biskopskonferens, som sammanträdde i Lambeth den 5 juli—7 aug. 1920, inlämnade vederbörande utskott ett så lydande utlåtande rörande förhållandet till kyrkan i Sverige:

»In consequence of Resulution 74 of the last Lambeth Conference a Commission was appointed by the Archbishop of Canterbury in 1909 under the chairmanship of the Bishop of Winchester (Dr. Ryle) to correspond with the Swedish Church on the possibility suggested by the Archbishop of Upsala (Dr. Ekman) of an 'alliance of some sort' between the Swedish and Anglican Churches. In the autumn of the same year the Commission visited Sweden and held an important Conference with distinguished representatives of the Swedish Church. At this Conference explanations were given with regard to the Episcopal succession in both countries and with regard to other matters which required elucidation, and a Committee was appointed by the Archbishop of Upsala to act with him for the purpose of continuing if necessary the dicussions initiated in the Conference. In the following year Bishop John Wordsworth delivered his memorable 'Hale lectures' (published in 1911) on 'The

National Church of Sweden'. In the same year was also published a learned work by another member of the Anglican Commission, viz., Bishop Mott Williams (then Bishop of Marquette), on 'The Church of Sweden and the Anglican Communion'. These two volumes dealt fully with the question of the succession of Swedish orders, and did much to remove the doubts previously felt on this subject in some quarters. In the course of the next year (1911) the Archbishop's Commission made its formal report, in which it stated the following conclusions, arrived at after full consideration of the evidenee laid before it: — '(I) That the succession of bishops has been maintained unbroken by the Church of Sweden, and that it has a true conception of the episcopal office... and (2) that the office of priest is also rightly conceived as a divinely instituted instrument for the ministry of Word and Sacraments, and that it has been in intention handed on throughout the whole history of the Church of Sweden.

Accepting these conclusions, they based on them a recommendation that a resolution should be proposed, similar to that which was adopted by the Lambeth Conference of 1888 in reference to the Old Catholics of Germany, Austria and Switzerland, under which members of the National Church of Sweden, otherwise qualified to receive the Sacrament in their own Church, might be admitted to Communion in ours. They also suggested that 'permission might with advantage occasionally be given to Swedish ecclesiastics to give addresses in our churches,' and that 'notice should be sent to the Archbishop of Upsala of important events or appointments within the Church of England and that we should welcome similar information on his part.' — a suggestion which we understand has been already to some extent acted upon. Further, they said that 'as regards facilities for the use of churches for marriages, burials, and the like where Swedish churches are not available, we believe that concession on this head is within the competence of any diocesan bishop, and we trust that such facilities may be generally granted.'

We accept the conclusions arrived at by the learned men who formed this Commission, on the unbroken succession of the Episcopate in Sweden, and on the conception on the office of priest held by that Church; and we recommend to the Con-

ference the adoption of the definite recommendations cited above. We also hold that the time has come when, in the event of an invitation to an Anglican bishop or bishops to take part in the consecration of a Swedish bishop, it might properly be accepted. Such an invitation was, we understand, actually made in the year 1914, but it was then thought that the time had not come for such action, as the Report of the Commission had not been then before the Lambeth Conference. This reason no longer exists, and in the event of our resolutions based on this Report being approved, we believe that there need be hesitation no longer. Only we would add the recommendation that the acceptance of any such invitation should be subject to the approval of the Metropolitan of the Province, so that the invitation might be considered as one made from Church to Church, and not simply as a personal matter. We think also that in the first instance, as an evident token of the restoration of close relations between the two Churches, it is desirable that more than one of our bishops should take part in the action.

We ought not to conclude this section of our Report without stating that we are fully aware that in regard to the Diaconate and the administration of Confirmation the Swedish Church does not conform to the practice required within the Anglican Communion. But we have come to the conclusion that this fact ought not to be allowed to be a bar to such more intimate relations as we recommend. We express a hope, however, that as a result of the closer intimacy which we desire to be established, an intimacy which is happily encouraged and fostered by the presence of many Swedish students in this country, the Swedish Church may be led to consider the restoration of the Diaconate, and also of the laying-on of hands as an outward sign of grace given in Confirmation.[1]

We have said nothing in this Report of the other Scandinavian Churches, viz. those of Denmark, Norway and Finland; not from any lack of sympathy or of desire for closer relations with them, but because the problem in their case is different

[1] The subjects of the diaconate and Confirmation were considered at the Conference at Upsala in 1909. See the *Report of commission*, pp. 10, 11. Reference may also be made to Bishop Wordsworth's *Hale lectures*, p. p. 354—55 and 417—18, and Bishop Mott Williams' *The Church of Sweden and the Anglican Communion* pp. 66—81.

from that in the case of the Church of Sweden, and because we believe, that the time has not yet come for such negotiations to be entered into with them as are now proceeding with the Swedish Church. We hold therefore, that at present it is wise to be content with aiming at closer alliance with the last-named Church alone.»

Konferensens därpå grundade beslut igenfinnes i §§ 24—25 och lyder som följer:

»24. The Conference welcomes the Report of the Commission appointed after the last Conference entitled, 'The Church of England and the Church of Sweden,' and, accepting the conclusions there maintained on the succession of the Bishops of the Church of Sweden and the conception of the priesthood set forth in its standards, recommends that members of that Church qualified to receive the Sacrament in their own Church, should be admitted to Holy Communion in ours. It also recommends that on suitable occasions permission should be given to Swedish ecclesiastics to give addresses in our churches.

If the authorities of any province of the Anglican Communion find local irregularities in the order or practice of the Church of Sweden outside that country, they may legitimately, within their own region, postpone any such action as is recommended in this Resolution until they are satisfied that these irregularities have been removed.

25. We recommend further that in the event of an invitation being extended to an Anglican Bishop or Bishops to take part in the consecration of a Swedish Bishop, the invitation should, if possible, be accepted, subject to the approval of the Metropolitan. We also recommend that, in the first instance, as an evident token of the restoration of closer relations between the two Churches, if possible more than one of our Bishops should take part in the Consecration.»

En tillfällighet ville, att biskopen av Durham, Dr. Hensley H. Henson, som redan år 1913 hade blivit av Olaus Petri Stiftelsen inbjuden att hålla en serie föreläsningar om engelska kyrkan vid Uppsala Universitet, kom att hålla dessa föreläsningar under hösten 1920, på en tid, varunder invigningen av de nyutnämnda biskoparna i Västerås och Visby inföll. Han blev därför såsom en skyldig gärd av brodersinne av ärkebiskopen inbjuden att assistera vid biskopsvigningen. Nu kom

i anledning av Lambethkonferensens beslut från ärkebiskopen av Canterbury en skrivelse, vari han hemställer att, om så befunnes lämpligt från svenskt håll, åtminstone första gången assistens förekommer efter nämnda beslut av den engelska Biskopskonferensen, två engelska biskopar och icke blott en, måtte assistera vid svensk biskopsvigning och likaledes två svenska biskopar om möjligt, icke blott en, vid förefallande biskopsvigning i England, och förklarade han samtidigt, att biskopen av Peterborough, Dr. Woods, vilken tjänstgjort som generalsekreterare vid biskopskonferensen 1920, förklarat sig villig att, om så önskades, för ändamålet göra en resa till Uppsala, varpå biskopen av Peterborough blev inbjuden och assisterade jämte sin lärde kollega från Durham. På invigningsdagens afton riktade biskopen av Peterborough före skriftermålet och nattvardsgången från domkyrkans prediksstol en hjärtlig hälsning från Englands kyrka och Lambethkonferensen till kyrkan i Sverige på engelska språket med tolk. Slutorden i denna hälsning yttrades av biskop Woods på svenska. Vid biskopsvigningen läste båda de engelska biskoparna bibelspråken på svenska språket.

Här må påminnas om, att svenska och engelska biskopar tidigare tjänstgjort tillsammans vid kyrkliga förrättningar. Så t. ex. vid den av biskop Rodhe i Göteborg förrättade invigningen av nya svenska kyrkan i London, varvid biskop John Wordsworth assisterade.

Det svenska biskopsmötet har för sin del med följande skrivelse besvarat det beslut om nattvardsgemenskap, som den engelska biskopskonferensen år 1920 för sin del fattade.

2. Svenska kyrkans biskopar till Anglikanska biskopskonferensen.

(Ur Ärkebiskopens arkiv.)

Med djup och uppriktig tillfredsställelse har Svenska Biskopsmötet, samlat i S:ta Klara kyrkorådssal i Stockholm den 20 och 21 april 1922, tagit del av den resolution, vari den under sommaren 1920 i Lambeth i London hållna anglikanska biskopskonferensen förordar, att nattvardsberättigade medlemmar av den svenska kyrkan skola admitteras till den Heliga Nattvarden i den anglikanska kyrkan, ävensom att vid lämpliga tillfällen tillstånd skall givas åt svenska präster att tala i kyrkor tillhörande det anglikanska kyrkosamfundet. Att konferensen efter de långvarigå och grundliga förhandlingar, som i detta ärende under de senare åren ägt rum, nu för sin del funnit tiden vara inne för en närmare förbindelse mellan de båda kyrkorna av den art, som efter sitt betydelsefullaste moment kan karaktäriseras såsom interkommunion, är för oss en källa till verklig glädje såväl därför, att vi däri se ett steg på vägen mot det stora mål, för vilket vi med Eder bedja och sträva: att låta den inre enhet, som alltid bestått och består mellan alla Kristi sanna lärjungar, bättre än hittills komma till uttryck också i det yttre, som ock med hänsyn till den direkta, praktiska betydelse, som en sådan förbindelse måste få för vår kyrkas kallelsegärning, för den själavårdande uppgift, som den har sig av kyrkans Herre ålagd jämväl mot dem av dess medlemmar, som leva utanför fosterlandets gränser, och sålunda även och särskilt mot dem, som vistas i det brittiska väldet.

Frågan om betingelserna för medgivandet av nattvardsgemenskap mellan två kyrkosamfund har, av skäl som delvis torde framgå av det följande, hos oss icke i samma grad som hos Eder varit föremål för principiella förhandlingar och beslut. Ur den praxis, som vår kyrka hittills i nämnda hänseende följt, torde emellertid följande tvänne grundsatser kunna utläsas:

1. Åt enskilda medlemmar av främmande kyrkosamfund, som mera tillfälligt begärt att till sitt inre livs förkovran få inom vår kyrka deltaga i den Heliga Nattvarden, har rätten härtill såsom en kärlekens plikt medgivits. En förvägran av denna rätt i sådana fall, in casu necessitatis, torde inom vår kyrka knappast hava förekommit.

2. För ett medgivande in genere åt ett visst kyrkosamfunds medlemmar av nämnda rätt förutsättes däremot, att en väsentlig överensstämmelse, dokumenterad genom det ifrågavarande samfundets bekännelseurkunder, föreligger i den kristna trosåskådningens anda och huvudpunkter. I fråga om de samfund, som i likhet med vårt anslutit sig till den Augsburgiska Bekännelsen, har medgivandet av en sådan allmän interkommunion betraktats såsom självklart, medan saken i andra fall torde hava ansetts kräva särskild prövning. Att man emellertid icke utan vidare ansett den direkta anslutningen till Confessio Augustana såsom det oeftergivliga villkoret för medgivande av interkommunion, framgår bland annat av det faktum — som i detta sammanhang är av särskilt intresse — att redan en gång tidigare under 17:de århundradet nattvardsgemenskap av denna art i Nordamerika bestått mellan vår kyrka och Eder. Två århundraden senare anbefalldes under ett antal år efter 1866 svenska emigranter till Amerika på platser, där tillträde till svensk evangelisk-luthersk menighet saknades, till protestantisk-episkopala kyrkan.[1]

Vår kyrka har sålunda i fråga om nattvardsgemenskap icke lagt avgörande vikt vare sig vid läran om kyrkans ämbete i allmänhet eller vid det som plägar benämnas biskoparnas apostoliska succession och därmed sammanhängande spörsmål. Den djupare, med hela vår grundåskådning sammanhängande grunden till detta förhållande, som vi även vid detta tillfälle anse oss böra starkt betona, har vid flera tillfällen under den förberedande utredningen och särskilt vid förhandlingarna i Uppsala i september 1909, av den svenska kyrkans representanter klargjorts. Vi hänvisa i detta avseende till de vid sistnämnda tillfälle framlagda och i den av ärkebiskopen i Canterbury år 1909 tillsatta kommitténs betänkande

[1] I Cleri Comitialis Cirkulär till prästerskapet från riksdagen 1865—66 anbefalldes utfärdandet av ett intyg i nämnda syfte till emigranter. I motiveringen därtill anföres »att en för närvarande här i huvudstaden vistande Biskop, tillhörande den engelska episkopala kyrkan i Förenta Staterna, givit oss de mest välvilliga försäkringar därom, att sådana våra landsmän, vilka begiva sig till orter, där Evangelisk-Lutherska menigheter icke finnas, skola hos engelska kyrkans prästerskap, om de till detta prästerskap vilja vända sig, hava att säkert påräkna erforderligt biträde i såväl andeliga som lekamliga angelägenheter, utan att från engelska kyrkans sida skall göras ringaste försök att bibringa dem andra meningar än dem vår kyrka bekänner, eller från sistnämnda kyrka i något avseende dem avlägsna».

av år 1911 upptagna satserna rörande Svenska Kyrkans lära om ämbetet. I dessa satser heter det bland annat:

»3. Ingen särskild organisation av kyrkan eller dess ämbete är inrättad jure divino: detta gäller sålunda också den ordning och de förhållanden, som omtalas i Nya Testamentet, ty den Heliga Skrift, norma normans för kyrkans tro, utgör ingen lag, utan hävdar fastmer för det nya förbundet den kristna frihetens stora grundsats, som orubbligt förfäktades av Paulus gentemot varje form av lagreligion, och som med ny styrka och klarhet tillämpades av Luther, men som härrör från vår Frälsare själv, som till exempel vid avskedet från sina lärjungar icke på förhand band deras kommande verksamhet medels några regler och inrättningar, utan hänvisade dem till Parakletens, den Helige Andes, ledning.

4. Då ändamålet med varje organisation och med hela ämbetet utgöres av ordets predikan och sakramentens förvaltning — enligt Augustanas femte artikel har Gud inrättat 'ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta' — kan vår kyrka icke erkänna någon väsentlig åtskillnad de jure divino i uppgift och myndighet mellan de två eller tre grader, i vilka nådens ämbete kan jure humano hava blivit indelat till kyrkans gagn och uppbyggelse.

5. Varje organisation av 'ministerium ecclesiasticum' och av kyrkan i allmänhet är värdefull i samma mån som den visar sig duglig att vara ett rent käril för evangelium och att föra Guds uppenbarelse fram till människorna.

6. Denna åskådning gör ingalunda vår kyrka likgiltig för ordningar, vilka under Andens ledning historiskt framvuxit ur den kristna församlingens krav och erfarenheter. Vi betrakta vår kyrkas särskilda former och traditioner icke endast med den pietet, som tillkommer ett ärevördigt arv från fädren, utan såsom en av historiens Gud åt oss anförtrodd gåva.»

Av vår kyrkas här ånyo framlagda uppfattning av det kyrkliga ämbetet följer, att den allt avgörande huvudvikten av oss måste läggas, icke på några som helst spörsmål av mera formell natur, utan på den frågan, om och i vad mån de båda kyrkosamfunden överensstämma i uppfattningen av innehållet i det på den gudomliga uppenbarelsen grundade frälsningsbudskap, som åt dem båda anförtrotts. De olikheter, som härvidlag utan tvivel förefinnas, böra till sin betydelse varken överskattas eller underskattas. Den olika betoningen av läran om ämbetet, som ovan kommit till synes, torde antyda en viss divergens även i sådant, som enligt vår uppskattning äger en mer central ställning. En annan punkt, som då det gäller frågan om interkommunion av sig själv träder fram för tanken, är den skiljaktighet, som enligt båda kyrkornas bekännelse-

skrifter förefinnes i deras uppfattning av själva nattvardens väsen. Bedömandet av huru djupt de antydda divergenserna sträcka sig försvaras i viss mån därav att, såsom jämväl under de förberedande förhandlingarna framgått, inom den anglikanska kyrkan själv tydligen ganska olika uppfattningar i fråga om båda de berörda punkterna äro representerade.

Trots detta och utan att vilja förringa den mellan de båda kyrkorna bestående olikheten, tveka vi emellertid icke att uttala, att under de förberedande förhandlingarnas förlopp och i samma mån som vi över huvud närmare lärt känna den anglikanska kyrkan, intrycket av den enhet, som i det allra djupaste och centralaste förbinder de båda kyrkorna, alltmer blivit det för oss förhärskande. Liksom hos allt levande, så har även inom Kristi kyrka och församling förefintlig samstämmighet icke karaktären av uniformitet, utan av enhet i mångfald. Att i detalj fixera, varuti denna överensstämmelse framträder, kan ej här ifrågakomma. Men väl anse vi oss ej kunna underlåta att i korthet peka på de två punkter som, när det gäller den kristna åskådningens renhet, enligt vår uppfattning äro de framför alla andra avgörande, nämligen erkännandet av Skriften såsom norma normans för såväl liv som lära, samt frälsningens grundande på Guds nåd allena, mottagen genom tron.

Den förra principen innebär för oss, att i fråga om trons angelägenheter ingen annan auktoritet får direkt eller indirekt sättas över eller, vilket är detsamma, vid sidan av den profetiska och apostoliska i den Heliga Skrift åt oss bevarade förkunnelsen om Guds gärningar till människornas frälsning i den frälsningshistoria, vari Jesus Kristus bildar den allt behärskande mittpunkt, dit allt det övriga blickar framåt eller visar tillbaka. Ur Guds uppenbarelse har det profetiska och apostoliska budskapet omedelbart framsprungit och utgör självt ett led däri. Alla senare uttryck för den kristna tron, huru stort deras värde än må vara, äro dock endast att betrakta såsom mer eller mindre tillförlitliga vägvisare till, eller med Konkordieformelns uttryck, »vittnen» om denna uppenbarelse, vittnen, vilkas utsagor ständigt på nytt av kyrkans likasom av varje enskild kristens erfarenhet måste prövas inför den i den profetiska och apostoliska förkunnelsen betygade, bekända och tolkade och sålunda även oss tillgängliga uppenbarelsen själv.

När vi vid sidan av uppenbarelseprincipen ställa tros- eller nådesprincipen, gäller det i grunden icke någon andra princip bredvid den första, utan vi avse därmed blott att från en viss sida ytterligare klargöra uppenbarelsens innebörd. Uppenbarelsen är till sitt väsen alltigenom en uppenbarelse av Guds förekommande och ovillkorliga, allt mänskligt verk föregående och av detsamma oberoende nåd, det är: av Guds kärlek som, i det han dömer synden, söker

och upprättar syndaren med sin förlåtelse. Vad vi härmed uttrycka är ej blott en, låt vara den centralaste, av de på uppenbarelsens grund uppvuxna kristna trostankarna, utan själva grundriktningen och innebörden av allt det Guds handlande till vår frälsning, varigenom han uppenbarat sig för oss och i Jesus Kristus för oss, trots vår synd, upplåtit barnagemenskapen med sig. Något annat innehåll, som skulle kunna ställas vid sidan av detta, äger uppenbarelsen icke: allt annat, som vi på uppenbarelsen grunda, är blott konsekvenser härav. Och då vi här med Guds nåd innerligt förbinda människans tro, avse vi därmed blott att ytterligare, gentemot alla moralistiska tendenser, bestämma den förekommande nådens väsen. Tron betecknar för oss ej ett mänskligt præstandum, som skulle föregå och utgöra ett villkor för Guds nåd och förlåtelse, utan tron är blott det av nåden själv skapade »organon leptikon», varigenom Guds nåd av människan mottages: av Guds kärlek i Kristus Jesus födes och uppbäres förtröstan på denna hans kärlek. Av den sålunda, oberoende av all mänsklig gärning, upplåtna gudsgemenskapen är det nya sedliga livet en frukt. Vårt sedliga handlande betingar och uppbär icke vårt religiösa Gudsförhållande, utan betingas och uppbäres alltigenom av detta: »de goda gärningarna» äro, för att begagna Luthers uttryckssätt, icke en betingelse för saligheten, utan saligheten som beredes oss i den trots vår synd upplåtna barnagemenskapen med Gud är betingelsen för att över huvud »goda gärningar» skola komma till stånd. Att de två av oss i denna skrivelse särskilda principerna i grunden blott äro *en* princip, framträder än tydligare, om man tänker på de motsatser, som de negera. Vänder sig uppenbarelseprincipen närmast mot varje form av institutionalism och nomism, så riktar sig tros- eller nådesprincipen närmast mot varje moralism. Men institutionalism, nomism och moralism beteckna ju endast olika sidor av en och samma, av oss alltigenom negerade åskådning. Enklast kunna kanske till sist de båda principerna sammanfattas i den enkla grundsatsen: mellan Gud och själen eller, och det säger för oss detsamma, mellan Kristus och tron får intet tredje, ingen institution, ingen lag, inga egna gärningar tränga sig in.

Samma uppfattning återfinnes, så vitt vi kunna finna, i sina huvuddrag dels i den sjätte, dels i den elfte, tolvte och trettionde av de Trettionio Artiklarna.

Vi hysa den övertygelsen, att, under måhända förefintliga skiftningar, en väsentlig överensstämmelse består mellan våra avdelningar av Kristi kyrka och församling i den för oss omistliga grundåskådning, som vi nu hava korteligen antytt. I denna övertygelse mottaga vi med broderligt förtroende den framräckta handen. Vi uttala vår glädje över de anglikanska biskoparnas förenämnda beslut och finna för vår del intet hinder möta, för att nattvardsbe-

rättigade medlemmar av den anglikanska kyrkan må admitteras till den heliga nattvarden i vår kyrka, ävensom att vid lämpliga tillfällen tillstånd må givas åt anglikanska präster att tala i våra kyrkor och där förrätta heliga handlingar.

Till detta vårt principiella uttalande torde några ord böra fogas rörande detaljfrågor, som beröras i den engelska biskopskonferensens resolution och i det utlåtande av en särskilt tillsatt kommitté, varpå resolutionen stöder sig.

1. Med anledning av konferensens resolution 25, vari det förordas, att i händelse en inbjudan riktas till en eller flera anglikanska biskopar att taga del i vigningen av en svensk biskop, denna inbjudan, så vitt möjligt, bör, efter samråd med ärkebiskopen, antagas, vilja vi giva uttryck åt vår tillfredsställelse över, att det önskemål, som av ärkebiskopen av Canterbury uttrycktes i det brev till ärkebiskopen i Uppsala, vari han den 11 augusti 1920 meddelade Lambethkonferensens beslut, nämligen att, när tillfälle därtill erbjuder sig, ett ömsesidigt deltagande av biskopar inom den ena kyrkan vid biskopsinvigningar inom den andra måtte komma till stånd, genom tvänne anglikanska biskopars deltagande i den vigning av två svenska biskopar, som ägde rum i Uppsala den 19 september 1920, redan begynt att förverkligas. Tillika vilja vi å vår sida förorda, att en dylik inbjudan att deltaga i vigningen av en anglikansk biskop skulle utgå till någon enskild svensk biskop, denna inbjudan, så vitt möjligt, bör, efter samråd med ärkebiskopen, antagas.

2. Den anglikanska biskopskonferensens för hithörande frågor tillsatta kommitté uttalade i sitt utlåtande tvänne önskemål, som redan under de förberedande förhandlingarna i Uppsala i september 1909 voro föremål för överläggning. Det ena gäller upprättandet inom den svenska kyrkan av ett diakonat av samma art som det inom den anglikanska kyrkan befintliga, det andra gäller införandet hos oss, likaledes i anslutning till den anglikanska kyrkans praxis, av handpåläggning såsom ett yttre tecken till den nåd, som gives i konfirmationen.

I fråga om dessa båda punkter önska vi, under framhållande av att dessa önskemål varken nu eller tidigare på något sätt uppställts såsom villkor för interkommunion, i korthet uttala följande:

a. I fråga om diakonatet vilja vi framhålla, att vi inom vår kyrka icke numera äga någon ordning, som fullt motsvarar diakonatet inom den anglikanska kyrkan. Däremot finnes sedan åtskilliga år hos oss ett manligt diakonat i och för utövning av kärlekens tjänst åt sjuka, orkeslösa, förkomna, fattiga, sålunda liknande det

hos oss äldre och rikare utvecklade kvinnliga diakonatet. Ett dylikt diakonat betecknas av den anglikanska biskopskonferensen i resolutionen 49 såsom det inom den kristna kyrkan ursprungliga, vilket kan stödjas på Apostlagärningarnas sjätte kapitel. Något behov av eller någon önskan om ett diakonat i form av en inledning till prästämbetet, har icke försports i vår kyrka.

b. Frågan rörande handpåläggningens användande vid konfirmationen har, enligt vår mening, i utpräglad grad karaktären av ett adiaforon. Därav följer å ena sidan, att några principiella betänkligheter mot upptagandet av denna tilltalande, i andra sammanhang även hos oss använda sed icke från vår sida förefinnes, men å andra sidan, att vi ej kunna acceptera den under någon motivering, som på något sätt skulle kunna synas sätta denna dess karaktär av ett adiaforon i fråga.

I sammanhang härmed kunna vi icke underlåta att erinra om den synnerliga vikt, som vår kyrka lägger på konfirmandernas grundliga undervisning i den kristna trosåskådningens huvudstycken, såsom en oumbärlig förutsättning för konfirmationen — ett krav, som i den anglikanska kyrkans konfirmationspraxis icke synes vara i lika mån behjärtat. I fråga om tillträde till H. H. Nattvard i vår kyrka för personer, som konfirmerats av anglikanska kyrkan, hava betänkligheter tidigare uttalats till följd av kyrkans i Matt. 28: 20 framhållna plikt att undervisa. Men dessa betänkligheter hava icke förhindrat tillträde till H. H. Nattvard inom vår kyrka för sådana, som konfirmerats inom engelska kyrkan. Vi föreställa oss att de båda kyrkorna ömsesidigt kunna hava något att lära sig av varandra, såväl i fråga om nattvardsläsningen, som när det gäller själva konfirmationsakten och dess betydelse.

Vad vi senast anfört om de ungas kyrkliga undervisning, är att betrakta som ett önskemål, ingalunda som något villkor för nattvardsgemenskap från vår sida.

3. Till förekommande av varje missförstånd anse vi oss slutligen böra fästa uppmärksamheten därpå, att Augustanasynoden i Nord-Amerika och den Tamuliska evangelisk-lutherska kyrkan i Syd-Indien, som kunna betecknas såsom den svenska kyrkans dottersamfund och med vilka denna står i interkommunion likasom över huvud i den allra närmaste gemenskap, likväl äro fullständigt självständiga kyrkosamfund, varför i fråga om dem inga som helst konklusioner kunna dragas av de överenskommelser, som den svenska kyrkan träffar till främjande av enheten inom Kristi kyrka.

Låte Gud sin välsignelse vila över den innerliga förbindelsen mellan våra båda kyrkor, som vi nu stå i begrepp att sluta, och må Kristi församling hos oss båda därur skörda rika frukter för sitt eget andliga liv.

Må vi därigenom ock göras bättre skickade att bliva redskap i Guds hand för att mellan de kristtrogna över hela jordens yta knyta endräktens och fridens band.

Stockholm den 21 april 1922.

På Svenska Biskopsmötets vägnar:

Nathan Söderblom, Ärkebiskop i Uppsala.

Gottfrid Billing, Biskop i Lund.

Hj. Danell, Biskop i Skara.

Svenska Biskopsmötets delegation.

För att undvika varje möjlighet till oklarhet eller missuppfattning i någon punkt sändas till ärkebiskopen av Canterbury, jämte den nu anförda svenska originalskrivelsen, följande översättning till engelska, vilken här avtryckes, eftersom en väsentlig del av diskussionen om Lambethkonferensens och Svenska Biskopsmötets skrivelser rört sig på engelska språket.

3. To the Conference of Bishops in the Anglican Communion.

With deep and sincere satisfaction we have received the resolution adopted by the Conference of Bishops of the Anglican Communion, holden at Lambeth in London during the summer 1920, wherein this Conference recommends that members of the Swedish Church, qualified to receive the Sacrament in their own Church, should be admitted to Holy Communion in the Anglican Church, as well as that on suitable occasions permission should be given to Swedish ecclesiastics to give addresses in churches belonging to the Anglican Communion. That The Lambeth Conference, after long and thoroughgoing negociations which have taken place in this matter during recent years, now for its own part has found the time come for a closer connection between the two churches of such a kind as from its most important feature might be characterized as intercommunion, this is to us a source of real joy, because we see therein a step towards that great goal for which we pray and strive with you: that the unity which has always existed and exists between all true disciples of Christ, should be better realized than hitherto also in external matters, and also because of the direct and practical importance, which such a connection must have for the work to which our Church is called, for the pastoral task which is imposed upon her by the Lord of the Church even for those of its members who live outside the borders of their own country, and thus also and particularly for those who live within the British Empire.

The question of the terms of Communion between the two churches has not been the object of general discussions and resolutions among us to the same extent as among you, for reasons which will appear from the following pages. But from the practice which has been followed hitherto in this matter by our church, these two principles might be drawn.

a. To individual members of foreign communions who have desired more occasionally to take part in Holy Communion in our Church for the strengthening of their inner life, this right has been conceded as a duty of charity. A refusal of this right

in such cases, *in casu necessitatis*, will hardly have occurred in our Church.

b. A concession of this right *in genere* to the members of a certain communion on the other hand presupposes that an essential agreement, proved by the confessional documents of the communion in question exists as regards the spirit and the main points of Christian faith. In the case of those communions which, like our own, have accepted the *Confessio Augustana*, the concession of such general intercommunion has been considered as quite natural, while in other cases the matter has been thought to demand a particular enquiry. But that the direct acceptance of the *Confessio Augustana* has not been considered in all cases as the necessary condition for the concession of Intercommunion is shown also by the fact, which has a particular interest in this case, that already once before, from the 17th century, intercommunion of this kind has existed in North America, between our Church and yours. Two centuries later during some years after 1866, Swedish emigrants to the United States were recommended to the Protestant Episcopal Church in such places where there was no access to a Swedish Evangelical Lutheran Community.[1]

Thus, in the question of intercommunion our Church has not attached decisive weight either to the doctrine of the Ministry in general or to what is usually called the Apostolical Succession of Bishops and the questions thereby implied. The deeper reason for this is derived from our fundamental conceptions, and has been explained several times during the preparatory investigations and particularly during the negotiations in Upsala in September 1909, by the representatives of the Swedish Church. For the explanation of this position, which we think that we ought also now to emphasize, we refer to the points with regard to the doctrine of the Swedish Church on the Ministry that were on that occasion laid before the Committee appointed by the Archbishop of Canterbury in 1909, and form part of the report, issued in 1911 by this Committee. From these points we quote:

»3. No particular organization of the Church and of its

[1] In the circular letter of the Clerus Comitialis to the clergy from the diet of 1865—66, it was recommended that a testimonial to this effect should be given to emigrants. Amongst the reasons for this it is said »that a Bishop of the English Episcopal Church in the United States, now present in our capital, has given us the kindest assurances that such of our countrymen as go to places where there are no Evangelical Lutheran Communities, may be sure to find necessary assistance in matters spiritual as well as temporal at the hands of the clergy of the English Church, if they choose to apply to them, without the slightest attempt being made by the English Church to imbue them with other doctrines than those which our Church confesses, or to separate them in any respect from this Church.»

ministry is instituted *jure divino*, not even the order and discipline and state of things recorded in the New Testament, because the Holy Scriptures, the *norma normans* of the faith of the Church, are no law, but vindicate for the New Covenant the great principle of Christian freedom, unweariedly asserted by St. Paul against every form of legal religion, and applied with fresh strength and clearness by Luther, but instituted by our Saviour Himself, as, for instance, when, in taking farewell of His disciples, He did not regulate their future work by *a priori* rules and institutions, but directed them to the guidance of the Paraclete, the Holy Ghost.

»4. The object of any organization and of the whole ministry being included in the preaching of the Gospel and the administration of the sacraments — according to the fifth article of the *Augustana*, God has instituted '*ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta*' — our Church cannot recognize any essential difference, *de jure divino*, of aim and authority between the two or three orders into which the ministry of grace may have been divided, *jure humano*, for the benefit and convenience of the Church.

»5. The value of every organization of the *ministerium ecclesiasticum*, and of the Church in general, is only to be judged by its fitness and ability to become a pure vessel for the supernatural contents, and a perfect channel for the way of Divine Revelation unto mankind.

»6. That doctrine in no wise makes our Church indifferent to the organization and the forms of ministry which the cravings and experiences of the Christian community have produced under the guidance of the Spirit in the course of history. We do not only regard the peculiar forms and traditions of our Church with the reverence due to a venerable legacy from the past, but we realize in them a blessing from the God of history accorded to us.»

From the conception of our Church regarding the ministry which has been declared here again, it follows that for us decisive importance must be attached not to any questions of a more formal character, but to the question whether and how far the two communities agree in these ideas as to the content of that message of salvation, founded on the divine revelation, which has been committed to both of them. The differences which no doubt can be found here, must be neither overrated nor underrated. The difference as to the emphasis laid on the doctrine of ministry, which has appeared above, might point to a certain discrepancy even in matters that have a more central position according to our valuation. Another point which presents itself to the mind when the question of intercommunion is raised, is the difference which, according to the confessions of both churches, exists in their conception of the Lord's Supper itself. The judgment of the extent of this difference

is made more difficult by the fact, which has appeared also during the preparatory negotiations, that evidently within the Anglican Church itself different doctrines are held in these two questions.

Yet, and without any wish to belittle the difference that exists between the two churches, we do not hesitate to pronounce as our opinion that during the course of the preparatory negotiations and so far as we have gradually got to know more about the Anglican Church, our impression of that unity which binds the two Churches together in what is deepest and most central, has become predominant. In the Church and the congregation of Christ, as in every living body, real concord is not characterized by uniformity, but by unity in diversity. A detailed definition of those matters in which this concord appears cannot be attempted here. But yet we do not feel justified in pretermitting briefly to call attention to two points, which are to us more decisive than all others, with regard to the purity of the Christian doctrine — viz. the recognition of Scripture as *norma normans* both with regard to life and doctrine, and the building of our salvation on God's grace alone received by faith.

The first of these principles means to us that in matters of faith no other authority must be put directly or indirectly above or, which is the same thing, on a level with the prophetic and apostolic word in Holy Scripture, as the message preserved to us of the works of God for the salvation of man in that history of salvation, wherein the all-commanding centre which everything else presages or points back to is Jesus Christ. The prophetic and apostolic message has sprung out of this revelation of God himself and is itself a part of this revelation. All later expressions of Christian faith, however great their value may be, are to be considered only as more or less reliable guides to or, in the words of the *Formula Concordiae* »witnesses» of this revelation, witnesses whose verdicts must always be tested, by the experience of the Church and of the individual Christian, in the light of the revelation itself, which is recorded, confessed, and interpreted in the prophetic and apostolic message and is thus accessible to us also.

When we put beside the principle of revelation the principle of faith or grace, this is at bottom not another principle by the side of the first, but we mean only thereby to make the content of revelation more clear from a certain point of view. The revelation is throughout essentially a revelation of God's prevenient and unconditional grace, precedent and independent of all human endeavour, that is: a revelation of the love of God, which, while condemning sin, searches for the sinner and restores him with His forgiveness. What we want to express by this is not only one, not even the most central, of those Christian doctrines which have grown out of the Divine revelation, but the fundamental direction

and meaning of God's whole activity for salvation, whereby He has revealed himself to us and has, in spite of our sin, opened to us in Jesus Christ His paternal bosom. The revelation has no other meaning that could be put on a level with this: everything else that we derive from it is only a consequence of this. And when we combine the Grace of God and the Faith of man in a close connection, we mean only to determine thereby more fully the nature of prevenient Grace against all pelagianizing tendencies. Faith means to us, not something which man has to do that might precede and be a condition of God's grace and remission of sins, but faith is only that *ὄργανον ληπτικόν* which is created by God's grace, and whereby God's grace is received by man: out of the revelation of God's love in Christ Jesus our trust in this love is born and by that it is sustained. The new moral life is a fruit of this communion with God, which has been opened to us independently of any works of man. Our moral life is not the condition of and does not sustain our religious relationship to God, but it is rather conditioned and sustained thereby. »Good works» are, to speak with Luther, not the condition of blessedness, but that blessedness which is prepared for us in spite of our sin, when we are called to be the children of God, is the condition without which »good works» cannot be done at all. That those two principles which we began by discerning in this letter are fundamentally one, is made still more manifest by contemplating the opposites, which are denied by them. If the principle of revelation turns in the first place against any form of institutionalism and legalism (nomism), the principle of faith or of grace has primarily in view all sorts of pelagianism. But then institutionalism, nomism and pelagianism are only different aspects of that one fundamental conception which is totally denied by us. Both principles could be most simply combined in this: between God and the soul, or which is the same to us, between Christ and the faith, nothing, no third principle, no institution, no law, no proper works must intervene.

The same conception is contained in its outlines, so far as we have been able to see, partly in the sixth, partly in the eleventh, twelfth and thirteenth of the Thirty-nine Articles.

We are convinced that between our branches of the Universal Church of Christ, notwithstanding the shades of opinion that may exist, there is an essential unity in that fundamental conception which we have now briefly indicated, and to which we unswervingly adhere. In this conviction we accept with fraternal confidence the outstretched hand. We rejoice at the decision of the Anglican Bishops, and on our side we approve of the practice that members of the Anglican Communion, qualified to receive the Sacrament in their own Church, should be admitted to Holy Communion in our

Church, as well as that on suitable occasions permission should be given to Anglican ecclesiastics to give addresses in our churches and there to perform religious functions.

To this general answer we ought to add a few words about some special questions, mentioned in the resolutions of the Lambeth Conference and in the report of a special Committee, by which the resolutions were prepared:

1. With regard to Resolution 25 of the Conference, where it is recommended that in the event of an invitation being extended to an Anglican Bishop or Bishops to take part in the consecration of a Swedish Bishop, the invitation should, if possible, be accepted, subject to approval of the Metropolitan, we express our satisfaction that a wish, expressed by the Archbishop of Canterbury in a letter of August 11, 1920, to the Archbishop of Upsala, when communicating to him the Lambeth resolutions — viz. that for the future a reciprocal assistance of Bishops from one of the Churches at the consecration of Bishops in the other might be practiced, when a suitable occasion presents itself — has now already begun to be put into practice by the assistance of two Anglican Bishops at the consecration of two Swedish Bishops in Upsala on September 19, 1920. We recommend, further, that in case such an invitation to take part in the consecration of an Anglican Bishop should be extended to a Swedish Bishop, it should, if possible, be accepted, subject to the approval of the Archbishop.

2. The Committee appointed by the Lambeth Conference to report on these questions, gives expression in its report to two desiderata which were discussed already in the preliminary negotiations in Upsala, in September 1909. They concern, firstly, the establishment in the Church of Sweden of a Diaconate of the same kind as that existing in the Anglican Communion, and, secondly, the introduction, likewise in accordance with the Anglican practice, of the laying-on of hands as an outward sign of grace given in Confirmation.

With regard to these two desiderata, which, as we notice, have neither now nor formerly been made in any way conditional for intercommunion, we wish to make the following brief statements:

a. In our Church we do not now possess any order exactly corresponding to the Anglican Diaconate. For a number of years, howewer, we have had among us a male Diaconate for the service of charity among the sick, the infirm, the poor, the lost, thus of the same character as the Diaconate of women, which is older and more amply developed among us. In Resolution 49 of the Lambeth Conference, this Diaconate is said to be the primitive one in the Christian Church, a statement which is undoubtedly true according

to Acts VI. No need of or wish for a Diaconate as an introduction to the Ministry has been expressed in our Church.

b. The question about laying-on of hands in Confirmation has, in our opinion, decidedly the character of an adiaphoron. Consequently, we have no scruples against the use of this beautiful rite, which is practiced in our Chuch on other occasions; on the other hand, we cannot accept it if supported by arguments that would in any way question its character of an adiaphoron.

In this connection, we do not feel justified in pretermitting to draw your attention to the very great importance that our Church attaches to the thorough instruction of the first communicants in the fundamentals of the Christian faith, as being an indispensable condition for Confirmation — a requirement that does not seem to be paid the same attention to in the Anglican practice of Confirmation. Against the admission to the Lord's Supper in our Church of persons confirmed in the Anglican Church, hesitation has earlier been expressed among us because of the duty of instruction laid on the Church in Matthew XXVIII. 20. Nevertheless, this has not prevented admission to Holy Communion in our Church for those confirmed in the Anglican Church. We are of opinion that both Churches may have something to learn from each other, both with regard to the preparation for Confirmation, and to the act itself and its significance. Thus, what has been said about the instruction of the first communicants must be considered as a desideratum, but not as a condition for intercommunion.

3. Lastly, in order to prevent any misunderstanding, we have to draw your attention to the fact that the Augustana Synod in North America and the Tamil Evangelical Lutheran Church in South India, which may be considered as daughter communities of the Church of Sweden, and with which our Church has intercommunion and a very intimate fellowship also in other respects, are nevertheless quite independent Churches, so that no conclusions with regard to them can be drawn from agreements made by the Church of Sweden for the promotion of unity in the Church of Christ.

May God give His blessing to the more intimate connection between our Churches that we are now establishing, and may the Church of Christ in our countries from this connection reap rich fruits for her spiritual life.

May we thus also be made better fitted to become instruments in the hand of God for the establishing of the bond of unity and peace between the disciples of Christ all over the earth!

Stockholm, April 21, 1922.

Signed on behalf of the Conference of Bishops of the Church of Sweden, holden at Sankta Clara, Stockholm, April 20 to 21, 1922.

Nathan Söderblom,
Archbishop of Upsala.

Gottfrid Billing,
Bishop of Lund.

Hj. Danell,
Bishop of Skara.

Svenska Biskopskonferensens delegation.

Tjeckoslovakiens nya kyrkoutveckling.

Av

Prof. D. FERD. HREJSA.

Med författarens tillstånd översatt från tjeckiskan[1]
av Fil. Kand. ERIK FRISK.



TJECKOSLOVAKIEN

Om religionen vore utan betydelse, skulle vi säkerligen ej anse det mödan värt att reflektera över hur de religiösa frågorna gestaltat sig i vår republik, nu då vi överblicka utvecklingen av förhållandena i den under dess första fem år. Vi

---

[1] Efter originalet i Československá Republika 28 okt. 1923 av D. FERD. HREJSA, professor i kyrkohistoria i den ev. teol. Hus-fakulteten vid Karlsuniversitetet i Prag, med titeln: Náboženská otázka v Československé republice za uplynulého pětiletí. (Den religiösa frågan i tjeckoslovakiska republiken under dess första fem år.)

skulle troligen föredraga att omge dessa frågor med fullständig tystnad.

Nu är det dock icke så. De som blicka djupare, skola aldrig kunna säga, att religionen icke har någon betydelse. De måste vara medvetna om att en religion, som stelnat eller urartat, är värdelös, för att ej säga skadlig och fördärvbringande, men att däremot religionen i sin rätta obefläckade gestalt, som innebär ett liv i evighetens ljus, en strävan efter att leva i Kristi anda, i barnaförhållande till Gud och brödraförhållande till mänskligheten, har en oändlig räckvidd. Där ligger gömd en inre makt, som bestämmer kursen och målet för hela vår tillvaro. En sådan religion förtjänar ens fulla uppmärksamhet. Den är av avgörande betydelse för individernas och folkens liv.

Professor Masaryk har också sagt, att den tjeckiska frågan i själva verket är en religiös fråga. Och som vår president yttrade han helt nyligen, att han alltid varit övertygad om att såväl de enskildas som nationernas existens måste vila på religionens grundval. Han inser, av vilken vikt det är, att folkets och individens liv är grundat icke på ceremonier och vidskepelse utan på en andlig, levande religion, som åsyftar den enskildes och nationens omvändelse.

Ur denna synpunkt är det förvisso av stor betydelse att iakttaga, hur det andliga livet utvecklat sig i vår republik under dess femåriga tillvaro.

Dessförinnan hade den katolska kyrkan varit den allenahärskande inom den nuvarande republikens gränser, bland tjecker, slovaker, tyskar, polacker, magyarer och ryssar. I dess spets stodo kyrkliga dignitärer, vilka till största delen tillhörde den högsta aristokratien och voro förbundna såväl med habsburgarna som med regeringarna i Wien och Budapest. Det fanns även några små samfund, men de förde ett tynande liv; nämnas bör den evangeliska kyrkan av Augsburgska och Schweiziska bekännelserna. Många anhängare av de forna Husiterna och Bröderna hade anslutit sig dit, evangeliska tjecker, som ännu icke öppet vågade bekänna sig till sina fäders kyrka, men som i längtan efter deras levande, verksamma kristendom vårdade sitt arv under dessa främmande namn. Här och var hos det tjeckiska folket förmärktes dock redan nu ett visst motstånd mot den härskande kyrkan, i synnerhet inom intelligensens och arbetarnas mera bildade kretsar. Många utträdde, förblevo kon-

fessionslösa och sammanslöto sig till *Fritänkarförbundet* (Volná Myšlenka). Men regeringen såg med oblida ögon en sådan rörelse och lät upplösa samfundet. Den samarbetade nämligen öppet med den katolska kyrkan, vilket gjorde sig särskilt märkbart under kriget. Så ville den 1915 förbjuda Husjubileet och avtäckandet av en staty över honom, då den fruktade, att detta skulle bli början till en antikatolsk rörelse. Den katolska kyrkan å sin sida såg i den seger för Österrike, varpå den hoppades, även en Roms seger. Däremot var det med bittra känslor som det tjeckiska folket iakttog, hur banden knötos fastare mellan Rom och Wien.

Man kunde också redan före revolutionen förnimma det motstånd, som inom många högt bildade kretsar riktades icke blott mot Wien utan också mot Rom. Detta motstånd märktes särskilt omedelbart efter densamma. Den 28 okt. 1918, i själva revolutionsögonblicket, bekransades Hus' staty, och avrättningsplatsen på Staroměstské Náměstí[1] blomsterströddes. Den 8 nov.[2] gav upphov till demonstrationer icke blott mot Wien utan även mot Rom. När deltagarna i minnesfesten på Vita berget kommit tillbaka till staden, vräkte de omkull Marianska pelaren, en symbol för Wiens och Roms seger över det tjeckiska folket och den tjeckiska kyrkan. Det var tydligt, att större delen av det tjeckiska folket icke ämnade finna sig i Roms suprematı, och att många, som ännu till namnet voro katoliker, ej längre hade något rotfäste i den romerska kyrkan. Följden blev, att den katolska kyrkans inflytande på det offentliga livet märkbart minskades, särskilt vad beträffar ämbetsverken och skolorna.

Resterna av de gamla Husiterna och Bröderna i de evangeliska samfunden hälsade omvälvningen med så mycket större glädje. De utnyttjade omedelbart den nyvunna friheten till att på grundvalen av den Tjeckiska bekännelsen av 1575 och Brödernas bekännelse, formulerad av Comenius år 1662, bilda *De tjeckiska brödernas evangeliska kyrka* (Českobratrská církev evangelická). Den församling, man sålunda den 17 och 18 dec. 1918 i enlighet med Comenii sista vilja grundlade, var helt liten; den räknade ej mer än omkring 160,000 själar. Men alla voro fyllda av längtan efter att få se samma underbara sedliga

[1] = Altstädter Ring.
[2] Årsdagen för slaget på Vita berget, vilken firas den 8 nov. varje år.

och religiösa liv växa fram, som fordom kännetecknat Bröderna och som skulle göra det möjligt för dem att verka som en surdeg i folksjälen.

Jublande över sin befrielse från det magyariska oket söka under tiden Slovakiens evangeliska kristna (omkr. 350,000) ernå självständig organisation, i början under tvenne tillfälligt förordnade biskopar, men med syftemålet att sätta slovakiska präster i spetsen som biskopar och seniorer, för att man sedan skulle kunna utveckla sig fritt utan något intrång från ungerskt håll.

Men även i den *katolska kyrkan i Tjeckoslovakien* börjar man höra röster, som ropa efter reformer. Det finns många, som äro missnöjda med förhållandena inom kyrkan och vilja ge den en folkligare och nationellare prägel. Och de kyrkliga cheferna med sin ingrodda antipati mot folket dra sig tillbaka för att från sin ämbetsstol resignerat betrakta utvecklingen. T. o. m. inom det katolska prästerskapet framställas krav på reformer. Den 23 jan. 1919 sammanträder en *synod av 475 sådana reformivrande präster* i Smetanas sal i Prags stadshus (Obecní dům). Deras fordringar röra sig egentligen om inre förbättringar, men därjämte kräva de demokratisering av kyrkan och modersmålets användande vid gudstjänsten och förråda dessutom redan genom sin fordran på revision av processen mot Hus mera djupgående strävanden. Dessa strävanden äro intimt förbundna med dem, som komma från vidare kretsar och från en del tidskrifter, särskilt de framstegsvänliga och nationalsocialistiska.

Det finns dock redan många, som vilja gå betydligt längre och som inrikta sig på mera radikala uppgifter. De äro *motståndare till den romerska kyrkan.* En rent av antireligiös stämning utbreder sig. Religionsfientliga demonstrationer förekomma. Denna rörelse når ämbetsverken och skolorna och tränger t. o. m. in i *Slovakien,* där den vinner anhängare även bland dem, som hittills segt fasthållit vid de gamla kyrkliga ceremonierna, och även här strävar man, ofta under Hus' namn, att hänsynslöst göra sig gällande. Hos den stora massan av folket väcker detta helt naturligt både förvåning, oreda och motstånd, och sårad i sina religiösa känslor intar man en fientlig hållning mot tjeckerna, som man beskyller för att utbreda dessa religionsfientliga läror.

På detta sätt sjöd det nu i vårt tjeckoslovakiska folk. Men genom allt detta skönjdes likväl grodden till en ny utveckling. Visserligen hade den katolska kyrkan en tryggad ställning i Slovakien, men det var tydligt, att dess inflytande i Böhmen minskades och att en ny rörelse vaknade till liv inom dess egna led. Skulle denna kunna utveckla sig?

Det visade sig, att den kunde det. Till att börja med vände sig de reformivrande katolska prästerna till Rom för att med dess stöd nå sitt mål men tillbakavisades. I förlitande på egna krafter börja de då själva realisera sina krav. Somliga ingå i hemlighet äktenskap. Gudstjänster hållas på tjeckiska. Hus och husitismen bliva deras lösenord. Den nyutnämnde ärkebiskopen Kordač förbjuder detta tillvägagångssätt och suspenderar de uppstudsiga prästerna. Regeringen intervenerar dock ej i frågan om gudstjänsten, utan låter saken ha sin gång och gör icke ens några invändningar mot prästäktenskapen. Dessa frågor mogna emellertid till avgörande. *Det reformvänliga prästerskapets synod* (Sjezd reformního duchovenstva) beslutar den 8 jan. 1920 att grunda en självständig **tjeckoslovakisk kyrka.** Denna bekänner Jesu Kristi lära, firar gudstjänst på modersmålet, erkänner full frihet åt vetenskapen och utvecklingslagen, håller sig till de sju första allmänna kyrkomötena, till Nicænska[1] bekännelsen samt till Cyrillus', Metodius' och Johan Hus' traditioner. Detta steg väcker en väldig genklang i de vidaste kretsar, särskilt bland nationalsocialisterna. I städerna och på landsbygden övergå tusenden till den nya kyrkan. Den räknar snart anhängare i hundratusental. Regeringen ställer sig främmande för den nya kyrkobildningen men nödgas den 15 sept. 1920 erkänna den. Så uppväxer alltså helt hastigt denna nya tjeckoslovakiska kyrka, i början oorganiserad men strävande mot självständig demokratisk organisation.

Samtidigt uppvaknar ett nytt liv även annorstädes. I det offentliga livet vill man med mottot »skilsmässa mellan stat och kyrka» frigöra staten från den katolska kyrkans ensidiga inflytande, i synnerhet beträffande äktenskaps- och skollagstiftningen. Detta resulterar i ändringar och förbättringar både i äktenskaps- och skollagen. Det kyrkliga inflytandet ser sig överallt kringskuret. Men man vill åvägabringa en ännu radi-

[1] D. v. s. Nicæno-Konstantinopolitanum. *Utg.*

kalare skilsmässa. Den från icke religiöst håll föreslagna skilsmässan skulle bli så grundlig, att kyrkosamfunden skulle berövas både sin egendom och sina rättigheter och icke ens få behålla de friheter, som tillkomma föreningar i allmänhet, och prästerna skulle t. o. m. mista vissa medborgerliga rättigheter. Sådana planer ansågos givetvis ytterst religionsfientliga, i synnerhet inom Slovakiens katolska kretsar men också hos dess evangeliska. Dessa tillspetsat antireligiösa utfall mot Rom skadade ingalunda katolicismen, utan befäste tvärtom dess styrka därigenom, att den nu kunde uppträda som religionens försvarare.

Härigenom förändras småningom situationen. På religionens område begår denna omstörtningslystna radikalism sitt stora misstag — och den katolska kyrkan hämtar andan. Detta är så mycket lättare för den, som den har män av folket i sin spets: i Prag den avgjort konservative KORDAČ, i Olmütz den populäre filantropen STOJAN och slutligen biskoparna i Slovakien, där i synnerhet HLINKA[1], vilken i harmen över att ej ha erhållit en framskjuten plats i den tjeckoslovakiska republiken plötsligt fattar posto mot tjeckerna, dessa religionslöshetens pioniärer, och förenar den religiösa och den nationella frågan i striden för slovakisk autonomi.

Den romerska kyrkan organiserar sig nu på nytt, och då den har klart för sig, att det inom republiken är antalet anhängare och röster, som fäller utslaget, börjar den en energisk röstvärvningskampanj. Talrika präster, predikanter och religiösa sammanslutningar ställa sig i spetsen för denna verksamhet. Vid valen av deputerade kunna de notera sin första framgång och sända en del representanter både till lantdagen och senaten. Den antikyrkliga utvecklingstendensen i ämbetsmannakretsarna avstannar plötsligt. Inom regeringen måste man räkna med det katolska folkpartiets röster. Vilket man också gör.

Men just därigenom väcker man upp de kretsar, som stå i opposition mot Rom. I dessa kretsar konstaterar man, att man tillför den kyrka, vars fiende man i själ och hjärta är, större kraft genom att man står kvar i dess led och sålunda ökar antalet anhängare. Inför 1921 års folkräkning uppfordra också tidningar av skilda partier dem, som i själva verket ingen-

[1] Slovakisk präst.

ting ha att skaffa med den katolska kyrkan, att draga konsekvensen och därigenom bidraga till sanningens seger. Många varna visserligen för att på detta sätt skjuta den religiösa frågan i förgrunden. Men andra hoppas på att denna *flykt från katolicismen* skall innebära ett fördjupande av det religiösa livet, ett andligt tillfrisknande. Man uppnår en verkligt betydande förskjutning från den katolska kyrkan. Nästan en miljon människor stå plötsligt utanför alla samfund. Den nationella kyrkan når siffran 800,000. Cirka 100,000 sluta sig till de tjeckiska bröderna och andra evangeliska föreningar. Dessa nyss stillastående vatten börja med ens brusa fram som aldrig förr, och hela den religiösa världens uppmärksamhet riktas på Böhmen och den religiösa rörelsen där.

Frågan är, om och i vilken grad det verkligen blev ett religiöst uppvaknande. Utan tvivel är bara det ett stort framsteg, att det på många håll blev slut på det osunda fasthållandet vid en kyrka mot egen övertygelse och inneboende sanningskrav och att man frivilligt slöt sig till den riktning, med vilken man kände hjärtegemenskap. Det gamla döda lugnet och den gamla trögheten fingo nu ge vika för en häftig andlig tävlingskamp. Häri ligger förvisso något mycket sunt, ehuru man här och var mötte mycken tomhet och oklarhet och en hel del ytlig agitation.

En överraskning var, att så många av dem som utträtt ur den katolska kyrkan förblevo konfessionslösa, att alltså dittills en så stor mängd till namnet katoliker i själva verket stått främmande för religionen eller åtminstone för sin kyrka, utan att denna sökt råda bot därför. Härutinnan hade den kyrkliga uppfostran uppenbarligen icke bestått provet. Ett givet framsteg var dock, att dessa hundratusentals människor beslöto att handla som samvetet bjöd dem och sökte inrätta sitt liv efter sin övertygelse, utan kyrkligt inflytande. Många av dem söka allvarligt efter sanning och önska leva ett andligt liv. Man kan göra sig den frågan, om denna konfessionslöshet kan skänka det andliga livet någon utveckling. Är negationen av allt religiöst och kyrkligt liv nog? Skulle icke många sluta sig till en kyrka, som lade sig vinn om de sinas andliga tillväxt utan att belasta dem med tyngande ceremonier? Skulle de icke finna en vilostad i den tjeckoslovakiska kyrkan eller de evangeliska

kretsarna? Allt detta vore naturligtvis bättre än den forna tomheten och likgiltigheten.

Den *tjeckoslovakiska kyrkan* räknar 800,000 medlemmar. Nya ansluta sig alltjämt. Bland detta stora antal finns det många, som söka och längta efter ett sundare religiöst liv, för andra gäller det huvudsakliga strävandet kyrkans demokratisering och nationella frigörelse. Det är av stor vikt, att den tjeckoslovakiska kyrkan anknutit till Husiterna och Bröderna samt att den förenklat kulten och förlägger tyngdpunkten till bibeln och den tjeckiska kyrkans historia. Det är likaledes betydelsefullt, att gudstjänster även förrättas under bar himmel eller i de tjeckiska brödernas kapell. Resultatet av allt detta blir, att religionens rent andliga element träda i förgrunden. Sant är, att det finns mycket, som ännu ej klarnat, mycket, som ännu håller på att växa fram. Vid en nydaning kan det väl ej heller vara pä annat sätt. Man kan lätt förstå, att det här gäller att försiktigt treva sig fram till en fastare och bestämdare position. Somliga ha därvid riktat sina blickar på den grekisk-katolska kyrkan i Serbien. Utan tvivel kan man på den vägen nå fram till en lösning av vår religiösa fråga, genom att stödja sig på den Heliga skrift och de sju allmänna kyrkomötena. Jag tror dock icke, att man hos oss kan påträffa många, som i den ortodoxa fromheten skulle kunna nå höjdpunkten för sin religiösa längtan. Det tycks åtminstone finnas ett stort parti inom den tjeckoslovakiska kyrkan, som strävar uppåt i andra fotspår: husiternas, bibelns och den urkristna kyrkans, där det ej fanns någon väsentlig skillnad mellan presbyter och biskop. Det gäller nu, vilken riktning som skall kunna göra sig gällande mellan katoliker och ortodoxa å ena sidan och Bröderna å den andra. Man kan ej betvivla möjligheten av att på detta sätt lösa den religiösa frågan. Lätt blir det dock icke. Man måste skapa en ny kyrklig organisation, nya kyrkoordningar och en ny intellektuell uppfattning av religionen. Men skulle detta framkalla ett andligt fördjupande, en religiös pånyttfödelse?

Det förstås av sig självt, att de evangeliska tjeckerna, särskilt *De tjeckiska brödernas evangeliska kyrka*, som genast efter revolutionen blivit fast organiserad och var livligt verksam, med glädje hälsade tilloppet från den katolska kyrkan av många tusen bröder och systrar, varigenom den tillväxte med 50 %.

Det uppstod oupphörligt nya församlingar med entusiatisk verksamhet. Glädjande nog voro dessa nyvunna medlemmar i de allra flesta fall sådana människor, som längtade efter brödragemenskap och andlig fördjupning. Men det var icke lätt att tillfredsställa allas religiösa behov. Den av kriget orsakade bristen på predikanter gjorde sig mycket kännbar. Många lekmän började vid prästernas sida ägna sig åt predikotjänst. Den 1919 grundade tjeckoslovakiska teologiska Husfakulteten i Prag grep sig nu framför allt an med att fostra nya evangeliska teologer men lämnade också hjälp till utbildningen av diakoner, vilka skulle användas som biträdande predikanter; även teologie studerande, som tillhörde den tjeckoslovakiska kyrkan, önskade få sin utbildning där. I *de tjeckiska brödernas evangeliska kyrka* utvecklade sig hastigt ett mycket verksamt andligt liv, kännetecknat av brinnande nitälskan och offervillighet. Ett annat gott tecken är den växande självkritiken och otillfredsställelsen med egen bristfällighet och den längtan efter större kraft, som därav alstras. En mycket glädjande företeelse är, att den evangeliska ungdomen vaknat till verksamt religiöst och sedligt liv, vilket vårdas av talrika ungdomsföreningar och genom förmedling av K. F. U. M. och K. F. U. K. samt Kristliga Studentförbundet (Obrodné studentské hnutí) når allt vidare kretsar. Inom detta evangeliska samfund har alltså under dessa fem år trots alla brister ett blomstrande liv vuxit upp och utbrett sig.

På liknande sätt har det gått i de andra, smärre tjeckiska evangeliska kyrkorna, såsom *Brödraförbundet* (Jednota bratrská) eller Herrnhuterbröderna (Ochranovští bratří), *Tjeckiska brödraförbundet* (Jednota českobratrská), förut med likartad organisation, *Chelčickys baptistförbund* (Baptistská jednota Chelčického) och den helt nyligen i Böhmen introducerade *Metodistkyrkan*. Överallt finner man ett verksamt arbete, ett brinnande nit och en innerlig och sund religiositet.

I *Slovakien* återigen hade den *evangeliska kyrkan* av Augsburgska bekännelsen under tiden fått sin nya, definitiva omorganisation sanktionerad och utvecklade nu under sina två biskopar en livligare verksamhet än någonsin. De tyska och magyariska evangeliska samfunden hade redan uppgått i den. Glädjande nog strävar den slovakiska evangeliska kyrkan efter det andliga livets fördjupande och står i varmt brödraförhål-

lande till trosfränderna i Böhmen, i synnerhet till *de tjeckiska brödernas evangeliska kyrka* och *Konstanzförbundet* (Kostnická jednota), ett centrum för de evangeliska tjeckoslovakerna. Att den söker åstadkomma en sammanslutning av alla tjeckoslovakiska evangeliska samfund och ett vänskapsfullt förhållande till övriga evangeliska kyrkor är också en orsak till glädje.

Utom de tjeckoslovakiska evangeliska samfunden finns det nämligen också *andra evangeliska* kyrkor: den *tyska* evangeliska kyrkan, den *polska* (av Augsburgska bekännelsen) och den *magyariska* reformerta kyrkan, som även innefattar ett fåtal slovakiska reformerta. Och under den senaste femårsperioden har man här överallt åstadkommit ej blott frigörelse från de gamla medelpunkterna i Wien och Budapest, utan också en självständig reorganisation. Överallt utvecklas här ånyo ett verksamt religiöst arbete. Blott de slovakiska reformerta, som ännu kvarhållas i beroende av sina magyariska trosfränder, leva under förhållanden, som både ur nationell och religiös synpunkt äro mycket förvirrade, och föra en lika tynande tillvaro som någonsin.

Anhängarna av det Nya Jerusalem, liksom också *Swedenborgarna* och *Unitarierna* (Unitáři) ha så mycket bättre lyckats begagna sin nyvunna frihet till utbredande av sina strävanden. Om *Gammalkatolikerna* (Starokatolíci) hör man icke mycket talas. De ortodoxa ha bedrivit ett energiskt arbete i Rutenien. Bland de unierade har den rättrogna ryska kyrkan vunnit nära 70,000 anhängare. Den *serbiska* ortodoxa kyrkan har sänt biskop Dositej till Böhmen och invigt PAVLÍK-GORAZD till tjeckoslovakisk biskop och sålunda sökt skaffa sig rotfäste i det tjeckiska folket. Invigd av patriarken av Konstantinopel har därjämte ärkebiskopen fader SAVATIJ, tjeck till börden, anlänt till Prag för att där organisera den ortodoxa kyrkan. Även här har ett kraftigt kyrkligt liv spirat upp.

Vid sidan av alla dessa kyrkor och religiösa samfund har den *romersk-katolska kyrkan* alltjämt fortsatt sin verksamhet. Minskad med cirka 2 miljoner anhängare räknar den dock ännu nära 10 miljoner, d. v. s. omkring 75 % av republikens invånarantal. Och den är nu fastare och enhetligare organiserad än någonsin. Dessutom kan den stödja sig på en mäktig politisk organisation, på två ministrar och en hel rad representanter i riksdagen och stadsstyrelserna. Och den räknar med att an-

talet representanter och inflytandet i regeringen ytterligare skall ökas. Det förefaller t. o. m., som om den stora utbrytningen även inom den katolska kyrkan själv skulle ha åstadkommit ej blott en allmän kraftkoncentration, utan även en livligare kyrko- och samfundsverksamhet, ja väckt till liv en varmare religiositet. Den katolska kyrkan hos oss kommer icke att undergå någon väsentlig självständig förändring, utan att anpassa sig efter det verksamma andliga livet i Tysklands och Frankrikes katolska kyrkor, med vilka den allierat sig. Man kan förutsäga, att den skall utveckla ett intensivare församlingsarbete och en ännu livligare apologetisk, organisatorisk, kanske även social verksamhet och genom allt detta sträva efter att, även om den upphört att vara statskyrka, dock fortfarande utöva ett tydligt samhälleligt inflytande och därigenom försäkra sig om statsunderstöd. Och man kan icke betvivla, att den skall lyckas åtminstone delvis i detta avseende. Det vore dock att önska, att man även inom den nådde fram till ett fördjupande av det andliga livet, och att detta innerliga religiösa liv i sin tur ledde till sedligt höjande och till en sannare livssyn i de vidaste kretsar, för att sålunda den katolska kyrkan och övriga kyrkor och religiösa organisationer, icke hänvisade till statshjälp utan tvungna att lita på egna krafter, sinsemellan måtte utkämpa en tvekamp på det religiösa, sedliga och kulturella livets mark, och att därvid segern måtte vinnas av de i andligt hänseende sundaste och starkaste, så att det moraliskt och religiöst underlägsna småningom måtte bringas till reträtt och försvinna.

Den hittillsvarande religiösa utvecklingen i vår republik kan således sägas ha varit nästan genomgående mycket sund och har redan på många sätt bidragit till att hos oss skapa ett nytt, fördjupat andligt liv. Staten har varit klok nog att begränsa alla ensidigt kyrkliga försök att utöva inflytande på statsintressena och att själv lämna alla religiösa och icke religiösa föreningar samma frihet och likställighet, och den bereder dem välvilligt samma möjligheter att utveckla sig och göra sig gällande. Detta för med sig, att då dessa kyrkosamfund alla äro hänvisade till sin egen inre kraft, endast det kan segerrikt tränga fram, som är starkast, som har den största offervilligheten, den största hänförelsen, den största verksamhetsivern, som kan leva sig in i folkets själ, erövra dess hjärta

och entusiasmera det för religiösa ideal. Man har all orsak att vänta, att dessa jämna framsteg skola följas av en fortsatt ökad utveckling.

Det tilltagande intresset för religiösa frågor kan icke på något sätt vara till skada för vårt folk, utan måste tvärtom vara uteslutande till gagn, så länge individerna och religionssamfunden skifta hugg med andens vapen om de högsta religiösa och sedliga idealen. En sådan andlig strid måste ovillkorligen leda till en upprensning av det religiösa och kyrkliga livet och kan ej annat än resultera i att vårt folk mer och mer besegras och genomtränges av den religion, som är den renaste och högsta av alla, som är i stånd att omskapa hela vårt liv. Det ligger i vårt folks intresse, att en sådan livskraftig, andlig religion får genomsyra det allt mer och mer, en religion, som kan upplysa människosjälen och hela tillvaron och ställa den på evighetens grund, som mer och mer kan förädla och helga alla våra strävanden och göra oss till helgjutna, rättrådiga personligheter, ständigt kämpande för sanning och rätt. Då skall Comenii sista önskan gå i uppfyllelse: »Lev, du åt Gud helgade folk, dö ej, och må dina män vara utan tal!»

Ett personhistoriskt bidrag till 1700-talets kyrkohistoria.

Av

Prof. D:r NAT. BECKMAN.

Den separatistiska rörelse, som oroade de kyrkliga myndigheterna i Skara stift på 1730-talet, har skildrats både från kyrkligt och frikyrkligt håll. Den frikyrkliga skildringen föreligger som en episod i E. J. EKMANS *Den inre Missionens historia* I, Sthlm 1896, s. 147 ff., och den kyrkliga utfyller W. BERGSTRANDS *Separatistiska oroligheter i Skara stift under Petrus Schyllbergs episkopat,* Lidköping 1902. Båda arbetena äro ju tämligen starkt färgade av resp. författares ställning till själva statskyrkofrågan, Bergstrands, som är utförligare och försedd med källhänvisningar, synes, trots de något trånga omdömen, som ibland möta, i själva framställningen av fakta förtjäna tilltro. Det har icke ingått i min plan att företaga en direkt kritisk kollationering, men jag har för andra ändamål genomgått rätt mycket av källmaterialet och därvid kommit till ovanstående omdöme.

Bergstrand framhåller de svårigheter, som undersökningen i sina rent personhistoriska moment erbjuder därigenom, att viktiga delar av arkivmaterialet gått förlorade i de eldsvådor, som hemsökt både kyrkoarkivet och länsstyrelsens arkiv i Vänersborg. Men i sådana frågor som de här föreliggande äro ofta de personhistoriska synpunkterna mycket viktiga. Under sysslande med helt andra problem har jag gjort en del fynd, som synas mig förtjäna att bringas till forskarnas kännedom.

Den första notis av intresse, jag påträffat, finnes i den enda bevarade äldre kyrkoboken från Vänersborg och innehåller en bestämd åldersuppgift angående Vänersborgsseparatis-

ternas prästerlige ledare, CHRISTIAN ULRIK LENBERG. Vid år 1713 okt. 12 finner man denna anteckning: »Secterens barn vid n[amn] Christian Ulrik». Sekreteraren (stadsskrivaren)[1] kallas på andra håll uttryckligen Lenberg.[2] Chr. U. Lenberg skulle sålunda, då han år 1732 prästvigdes, varit endast 19 år, vilket tyder på ett brådmoget, nervöst temperament, som kan i någon mån förklara det vankelmod, som klandras både av Bergstrand och Ekman.[3]

Fullständigare äro de notiser, jag fått om en annan av ledarna, kontorsskrivaren JONAS INGMAN. Ja, det förhåller sig så, att hela dennes levernesbeskrivning föreligger i tryck, ehuru Bergstrand, som 1902 skrev om hans ungdom, icke känt, vad som skrevs 1901 om hans senare öden, liksom författaren av 1901 saknat kännedom om Bergstrands material. Hos Bergstrand och i dennes källor framstår Ingman som en frimodig och hänsynslös försvarare av separatisternas sak, vilken genom sin erfarenhet från landskontoret särskilt var skickad att sköta processens formella sidor: det är han, som anför sådana invändningar, som att saken icke kan upptagas, då den redan är avdömd inför annat forum, o. d. Ingman tillhör också, jämte »pigan» Maria Torbjörnsdotter, som själv skriver sig Sandberg[4], till de ståndaktiga, vilka, sedan Lenberg fallit till föga, bli ådömda landsförvisning.

Det personhistoriska får här rättshistoriskt intresse, ty man vill gärna veta, om denna dom gått i verkställighet. Bergstrand betvivlar detta därför, att hovrätten, som förbehållit sig att stadfästa domen, icke i sitt arkiv förvarar något beslut om stadfästelse.[5] För mig blev saken snart klar, sedan jag kommit att syssla med en självbiografi av min farfars far, Kyrkoherden Mag. Anders Beckman, vilken berättar, att han år 1759 kom till Ekarebol som informator hos Kronobefallningsman Ingman för dennes son Karl. Till en början var här en hänvisning given till ett kyrkoarkiv, som icke brunnit. Ekarebol

---

[1] Senare borgmästare.

[2] T. ex. 1710, där vi finna sonen Axel Daniel, som av SKARSTEDT alltså riktigt antagits vara en släkting, möjligen en broder till C. U. Lenberg (Herdam., s. 1237).

[3] Bergstrand uppger efter obekant källa 21 år. Ekman har år 1733.

[4] BERGSTRAND, a. a., särskilt s. 61.

[5] A. a. s. 69.

ligger i Bolstad av Älvsborgs län, och där återfann jag Jonas Ingman, f. 1713, behörigen befordrad från kontorsskrivare till kronofogde, till och med försedd med landskamrers karaktärsfullmakt. Och som hans hustru återfann jag Maria Sandberg, f. 1718, vilken, då äldsta barnet föddes 1744, omöjligen kan vara någon annan än den unga kvinna, som är 1741 vid hans sida stått på de anklagades bänk och blivit dömd att gå i landsflykt.

Så långt är resultatet tillfredsställande och tilltalande: de två unga ha icke gått i landsflykt, den unge mannen har fått sin befordran utan avseende på den meningslösa domen, och de två unga, som funnit varandra genom gemensamma religiösa intressen, ha icke låtit den stora sociala olikheten hindra sig från att leva sitt liv tillsammans.

En del andra notiser äro icke lika tilltalande. Sven Hof klagar i sin Levernesbeskrivning och i en annan uppteckning[1], att stiftsstyrelsen lidit svåra trakasserier från länsstyrelserna, särskilt från den i Vanersborg, där skulden fanns hos en »finne», landskamrer Ingman.[2] Denne Ingman, vilken med förnamnet Anders kontrasignerar åtskilliga av länsstyrelsens skrivelser, visar sig vara en bland de deputerade, som vid separatistprocessens början uppvaktade i Domkapitlet för att tala Lenbergs sak. Då han icke hade framgång och då Jonas Ingman, som tydligen var hans bror[3], blev utsatt för ledsamheter, har Ingman tagit hämnd på detta sätt. Hur långt det gick, se vi av en skrivelse från Domkapitlet till landshövdingen i Skaraborgs län av den 9 okt. 1740, i vilken domkapitlet anhåller om »promotorial» eller hjälp till att få svar på sina brev till länsstyrelsen i Vänersborg.[4]

[1] Randanmärkningar vid konceptet till ett utlåtande över Skara domkyrkas ifrågasatta ombyggnad. Jfr numera BECKMAN, *Sven Hof*. Göteborgs Vetenskaps och Vitterhetssamhälles Handlingar, IV-de följden, XXVII: 1, 39, 50 ff.

[2] Anrep, som behandlar mannen under släkttavlan för ätten Nordenstolpe, uppger, att Ingman varit borgmästare i Vänersborg. Denna uppgift synes mig snarast bero på något missförstånd, i varje fall är mannens identitet otvivelaktig, ty med två olika personer med samma förnamn, det ovanliga namnet Ingman och båda från Finland, behöver man icke räkna.

[3] Så FRÖDING, nedan anf. arb. Mina källor bevisa icke direkt, hur de två voro släkt.

[4] Enligt påteckning expedierades ärendet den 15 samma månad.

Ledsammare är det i fortsättningen. Av de två kommunionlängder, som bevarats från Bolstad, låter den ena, omkring 1770, oss se, att Ingman och hans Maria gå ganska regelmässigt till nattvarden. Efter en lucka börjar nya längden omkring 1780. Där finna vi, att Maria går ensam, till dess hon dör 1783, då Ingman åter antecknas som nattvardsgäst. Under mellantiden har något högst bedrövligt inträffat. Vid besök av justitiekanslärn 1773 hade det visat sig, att Ingman icke blott var på balans, vilket nu icke var alltför ovanligt, utan även hade förfarit rent bedrägligt, vadan han dömdes till avsättning, till höga böter, till kyrkoplikt och en del annat. Balansen blev aldrig betäckt, utan måste längre fram genom kunglig nåd efterskänkas, så att äldste sonen, som dömts skyldig ersätta skadan, kunde få sitta kvar på fädernegården.

Ingman var sålunda en svindlare. Hans hustru kan, såvitt jag sett, icke misstänkas för något oärligt. Men deras andre son, Karl Ingman, f. 1747, blev åter en svindlare av helt andra mått: Ingman-Manderfelt, chargé d'affaires i Petersburg, svensk spion i Danmark och dansk i Sverige. Om denne behöva vi här icke tala, då hans levernesbeskrivning i korta drag finnes redan i Nordisk Familjebok, utförligare i FRÖDING'S bok »*Ingman-Manderfelt*», Stockholm 1901.[1] Det torde vara nog att i ett släktregister sammanställa de personer, som vi här talat om.

Anders Ingman, Kronofogde i Raseborg, Nyland.

Elias Magnus, f. 1704, adlad Nordenstolpe.	*Anders*, Landskamrer (Borgmästare?) i Vänersborg.	*Jonas*, f 1713, landsförvist som separatist 1741, kronofogde, avsatt för oredlighet, död 1786.
	|	|
	Anders, rådman i Vänersborg.	*Karl Ingman*, politisk svindlare, f. 1747. Antog namnet Manderfelt.
	|	
	Erik Gustav, f. adlad Gyllenheim.	

[1] Uppgifter om fadern finnas här s. 1 f., s. 14 f.

Ärkebiskop Johan Olof Wallin om sin utnämning till Biskop Pehr Thyselius.[1]

Av

EM. LINDERHOLM.

Min högt ärade och lika högt älskade Broder och Vän!

Då Din förträffliga Son på förmiddagen var hos mig och lemnade det vänskapsfulla, rörande brefvet, uppdrog jag åt Honom, som i dag ämnade tillskrifva sin goda Pappa, att äfven meo nomine säga några ord till tack, emedan jag ej trodde mig hafva tid att med omgående post besvara skrifvelsen. Men nu hemkommen från en middag, ser jag, att en halftimme ännu är qvar före Postens afgång, och jag begagnar stunden att åtminstone med några rader förklara både för valets oförtjenta resultat i Strengnes och för de nu i brefvet yttrade vänskapsbevisen min hjertliga, högaktningsfulla erkänsla. En Patriark som Du, i lärdom, meriter, erfarenhet och år, hade bättre, än mången annan, intagit ett förslagsrum; men din böjelse för lugnet var känd, och, då frågan egentligen var, att Wingård skulle gå in, så kunde och bli likgiltigt, huru Förslaget completterades. Att jag fick så många röster, oaktadt jag uppriktigt deremot protesterade, hvar jag hade tillfälle, härleder jag särdeles från den omständigheten, att många af de sökande ansågo mig ohugad för platsen, såsom jag i sanning varit och är. Och hade jag haft ett lägre rum på Förslaget, så har Konungen sjelf sagt mig, att Han skolat nämna Wingård och skona mig. Jag har ändå gjort allt hvad i min förmåga stått för att afleda slaget, hvilket, om det ej bör krossa, dock skakar ett svagt nerfsystem, och erbjuder inga individuelt lockande utsigter. Jag har sagt min önskan och mening åt alla som K. M[t] skickat på mig, sedan resultatet var kändt, men slutligen, då i måndags H. E. Grefve Brahe kom till mig med framförande af Konungens allvarligt fattade beslut att nämna mig, begärde jag som en nåd att få skrifteligen affatta och till Majestätet öfverlemna mina åsigter af saken. Så uppkom hosföljande Promemoria, som jag skickar Dig (och som jag skickar till Wingård och den goda Franzén, som tillskrifvit mig ett hjertligt bref i samma anda som ditt). Samma dag befalldes jag till så kallad kammarspisning kl. 8 och blef qvarhållen till midnatten, under fortsatt *konungsligt* och *underdånigt* disputerande öfver Thesen. Slutet blef, att kungen var kung, och jag undersate.

[1] Detta brev har erhållits av Fru Hedvig Radhe, född Thyselius, dotter till statsrådet Thyselius och sondotter till Biskop Thyselius. *Utg.*

Jag begärde då uppskof till efter helgen, för att i stilla pastorlighet få sköta mina nu hopade åligganden; dertill svartes: nous verrons — och jag är mycket osäker, om icke utslaget kommer i dag, kanske just i denna stund, emedan jag vet, att nu hålles Ecclesiastik-Conselj: Ske då Guds vilje i Jesu namn! Jag var icke för denna utgång af saken. Bror! om så är, så var, som alltid min redlige Vän och Rådgifvare, när så skall behöfvas (om vi lefva), och emedlertid — bed Gud för mig! — Gud välsigne ock Dig, Du ädle och rätte Herrans Prest! Dig och din hulda följeslagerska, och dina älskvärda, hugnadgifvande Barn!!! Du har bättre än ett Archiepiscopat. Måtte Du länge få bibehålla detta *bättre*, med oförsvagade kropps- och själskrafter!

Hosföljande tryckta obetydligheter äro ej för Dig, men för Fru och Familj.

Stockh[olm] d. 17 Mars 1837.

Evig vänskap.
Joh. Olof Wallin.

ANMÄLNINGAR OCH GRANSKNINGAR.

Nationella kyrkohistorier.

Av

Prof. D. Hj. Holmquist.

I Kyrkohistorisk Årsskrift 1916 anmälde jag en del då nyutkomna utomsvenska kyrkohistoriska handböcker. De två stora sensationerna på detta område ha sedan varit dels tredje bandet (II: 2) av K. Müllers *Kirchengeschichte* (1916—19), vilket betecknar det förnämsta i denna art, som hittills på något språk sett dagen, dels de två stora häftena av H. von Schubert, *Geschichte der christl. Kirche im Frühmittelalter* (1917—21), vilket arbete (samman med Schuberts *Die alte Kirche*) tävlar med Müllers i betydenhet och är betydligt bredare lagt, så att det faktiskt tar med allt av vikt inom den kyrkohistoriska forskningen på det behandlade området. Dessa arbeten ha redan varit föremål för särskilt omnämnande. En verklig vinst är, att den Krügerska handbokssamlingen nu börjat utkomma i en länge väntad ny upplaga, genom *Das Altertum*, 2:a nybearbetade upplagan av G. Krüger, Mohr Tübingen 1923, 292 s. Med sin omfattande lärdom har Krüger här på ett oftast mönstergillt sätt bragt framställningen i nivå med den nyaste forskningen. Man märker detta allt ifrån de moderna uppslagen om mysteriekulterna i § 2 (Kulturwelt des Hellenismus) fram till Krügers eget specifika forskningsfält inom 4—500-talets orientaliska kristendom och teologi vid bokens slut. Men inga principiella eller större yttre ändringar ha vidtagits, och sidorna löpa ofta fullt parallellt i båda upplagorna; den nya är t. o. m. ett par sidor mindre. Paragrafindelningen är densamma, liksom i det hela fördelningen mellan stor och liten stil. Trots Krügers försäkran, att han genom bokens anordning tycker sig ha kommit nära idealet för en »Handbuch», synes boken efter våra förhållanden vara som sådan oanvändbar. Desto mera värdefull är den som arbetshjälp och uppslagsbok, en guldgruva även beträffande litteraturanvisningarna för kännedomen om den nutida kunskapens och forskningens läge och dess problem. Främmande verkar det, att Krüger allt fort hänför frankiska rikskyrkan från Chlodvig och ett par århundranden framåt till gamla kyrkan; skall något sättas som medeltidens början, är det väl germanernas

katolicering. Egendomligt nog synes K. här ej heller ha tagit kännedom om von Schuberts ovan anförda stora verk, vilket tränger åtskilligt djupare. På sistone har det ju ifrågasatts, om ej en från hela den av Krüger representerade teologien skild utsiktspunkt över gamla kyrkan börjar skymta, vilken med tiden kan komma att kräva en ny metod för detta skedes historiska teckning. — I korthet må ytterligare omnämnas, att den gamle C. FR. ARNOLD utgivit en i omfång mot Krüger svarande, i starkt personlig stil hållen och delvis intressant: *Geschichte der alten Kirche bis auf Karl d. Grossen* 1919. Den omfattande och bästa fransk-katolska av F. MOURRET: *Histoire générale de l'èglise*, blev 1921 färdig i tio band, nående ända fram till världskriget. HANS ACHELIS utgav 1921 en liten handbok, tyvärr allt för tunn för våra universitetsbehov. HEUSSIS *Kompendium* kom i 5:e uppl. 1922, BERGMANNS lärobok i 3:e uppl. 1921, VON SCHUBERTS *Grundzüge* i 8:e uppl. 1921, samt de katolska läroböckerna av KNÖPFLER i 6:e, av FUNK-BIHLMEYER i 7:de uppl. och av holländaren ALBERS 3:e i ny fransk översättning 1920—21. — Men avsikten med denna revy var icke att recensera allmänna kyrkohistorier utan att påpeka några större sammanfattande framställningar av enskilda länders kyrkohistoria.

GEORGES GOYAU, *Historie religieuse*, tome VI av samlingsverket *Histoire de la nation française* (ed. G. HANOTAUX), Paris Plon-Nourrit 1922. VI + 639 s. i folio med illustr. och 15 färgtrycksbilder av MAURICE DENIS.

Under det att England äger en uppsjö på moderna större eller mindre handböcker över sitt lands kyrkohistoria, har Frankrike hittills saknat varje motsvarande framställning. Det var därför med särskilt intresse, som man skyndade att taga del av ovanstående arbete; det fyller ju i osedvanligt hög grad en lucka i litteraturen. I yttre avseende lämnar det intet övrigt att önska i fråga om anspråksfullt framträdande, liksom hela Hanotaux' samlingsverk bär vittne om den storhetskänsla, som nu går genom franska nationen. Ur vetenskaplig synpunkt måste visserligen beklagas, att närmare antydan om forskningsapparaten saknas; ej ens en litteraturförteckning är bifogad. Och även om M. Denis betecknas som Puy de Chavannes' mäst betydande lärjunge och skapat sig ett namn både som plafondmålare och bokillustratör, kan anmälaren ej finna, att flertalet av hans färgplancher utgöra en prydnad för här föreliggande arbete. — Goyau (född 1869) har tidigare vunnit anseende ej blott som journalist utan ock som historisk författare, särskilt genom arbeten om Tysklands historia under 1800-talet. Han skolades i Leo XIII:s politiskt och demokratiskt orienterade katolicism och strävan att åter göra Frankrike till en central kraftkälla för katolska kyrkan. Sammansmältningen av denna katolicism och fransk nationalism sätter sin prägel även på denna stora bok om Frankrikes kyrkohistoria. Inflytande synes mig ock kunna spåras från Imbart de la

Tour (vilken f. ö. också är medarbetare i Hanotaux' samlingsverk, vol. VII: Frankrikes politiska historia till 1515) och dennes uppskattning av »reformismens», det humanistiska inslagets säregna ställning i fransk katolicism. Goyaus framställning kännetecknas av fransk esprit och klarhet, men ock ofta nog av ett kåserande sätt i behandlingen av de historiska händelserna och personligheterna; förmågan att säga något spirituellt tyckes ibland få ersätta den strävan efter djupare grepp på historiens problem, varigenom den tyska forskningen med all sin tungroddhet dock utfört sitt storverk. Förf:s framställning gör å andra sidan en mängd intressanta iakttagelser och sammanställningar och kan i korta vändningar ge belysande ljusglimtar över det centrala i den katolska utvecklingen. Särskilt periodindelningen med sina antiteser är här ibland mästerlig. Den franska protestantismens historia behandlas ej rättvist; och katolska våldsdåd såsom blodbadet i Vassy (ett tillfälligt soldatkrakel, tyvärr blodigt), Bartholomeinatten (främst politisk), Ludvig XIV:s övervåld på Elsass översuddas gärna. I fråga om Nantesiska ediktets upphävande säges dock ifrån: »cette maladresse, cette illusion, cette cruauté suprême». Ett starkt intryck får man ock genom Goyaus bok av den säregna grymhet, som kännetecknat Frankrikes religiösa historia, allt ifrån det att kättarbålen där först tändes och inkvisitionens tortyrmetoder utbildades fram till franska revolutionen. Men framför allt får man ett intryck av, vilken universell betydelse utvecklingen i Frankrike haft. Även om man kritiskt fråndrager sådant, vilket Goyau måhända i segerstämningen förstorat, blir tillräckligt mycket kvar för att väcka kravet på ett bredare utrymme åt fransk kyrkohistoria i den allmänna. Den för våra öron kanske en smula journalistiska ton, som går genom framställningen, tar alldeles slut och bytes i en hänförd lovsång, när förf. i sista kapitlets »La plus grande France» kommer fram till den franska katolicismens betydelse i våra dagar med Lourdes och Sacré Cœur och framför allt hednamissionen, där Frankrike lär lämna tre fjärdedelar av alla europeiska katolska arbetare. En grundtanke hos förf. är just den, att fransk religiositet tillika genom tiderna visat sig äga en anda av internationalism. T. o. m. protestanten Calvin får på så vis efter Imbarts föredöme erkännande att vara en äkta produkt av Frankrike och därför vida högre stående än Luther, som tillsnörde sin reformation till en nationellt bunden tysk religion. Huru mycket högre står då icke den franska katolicismen! Dess uppgift har på ett särskilt sätt varit att göra Guds verk för hela kristenhetens väl. Mellan åren 1100 och 1120 skrev en abbé Guibert det första korstågets historia under titeln Gesta Dei per Francos; tyskarna däremot syntes för Guibert som ett folk, som blott gjorde det som kunde bedröva den helige Fadern. Goyau tillägger vid behandlingen härav (s. 182): »Guibert était un professeur de fierté pour la France, ouvrière de Dieu; et le

nom même de son livre: *Gesta Dei per Francos*, enfermait en quatre mots l'âme d'une époque et l'âme d'une race». Hör även Ruhr-ockupationen tlll Gesta Dei per Francos?

J. REITSMA, *Geschiedenis van de hervorming en de hervormde kerk der Nederlanden*, 3:dje omarbetade och utvidgade uppl. genom J. LINDEBOOM, Kemink och Zoon, Utrecht 1916. VII + 918 s.

I en helt annan luft försättas vi, om vi övergå till den stora protestantiska handboken i Hollands kyrkohistoria från reformationen. Lugnt och sakligt, något torrt men vederhäftigt, skrider framställningen från skede till skede, överallt föregången av litteturförteckningar och efterföljd av vetenskapliga detaljdiskussioner eller utredningar med mindre stil. Bokens stora yttre omfång behöver ej avskräcka från dess användande; den direkt sammanhängande huvudtexten upptager väl ej mer än en tredjedel av sidantalet. Av Reitsmas ursprungliga, mycket spridda handbok (2 uppl. 1909) är ej mycket orubbat kvar. Redan 1911 upptog D:r L. A. von Langeraad arbetet att omforma den avlidne Reitsmas verk efter den nyaste forskningens krav; men han hann ej mer än ett stycke fram på 1500-talet, innan han 1913 plötsligt avled. Arbetet fortsattes då av den från sina forskningar om bibelhumanismen välkände professor Lindeboom i Groningen, med biträde av predikanten F. Reitsma; dessa kunde mitt under världskrigets även i Holland kännbara tryck fullborda verket. Härmed har Holland ryckt upp i raden av de länder, vilka äga en fullt modern sammanfattande framställning av sin religiösa historia. I 1913 års årgång av Kyrkoh. Årsskrift hade jag tillfälle att i korthet påpeka Leiden-professorn L. Knapperts Geschiedenis der nederl. hervormde kerk (2 bd 1911 f.). Men denna var skriven mera ut från en bestämd konservativ reformert-kyrklig ståndpunkt, begränsade sig mera helt till den holländska nationalkyrkan och satte därför också in först med Emden-synoden 1571. Reitsma-Lindeboom behandla på över 100 sidor det senmedeltida religiösa läget i Nederländerna och sedan på över 200 sid. den nederländska reformationshistorien fram till 1568—72, det ingalunda minst minst värdefulla partiet av handboken, även om Hollands religiösa historia efter synoden i Dordrecht kanske mest intresserar oss, därför att den i för oss tillgängliga framställningar nästan helt förbigås. I den nya upplagan ansluter sig Reitsmas bok till den holländske lutherske professorn J. W. Ponts berömda framställning i Geschiedenis van het Lutheranisme in de Nederlanden tot 1618 (1911, jfr min anmälan i K. Å. 1915), enligt vilken reformationen i Holland före 1567 aldrig bar någon direkt luthersk prägel, under det att den lutherdom, som sedan tog gestalt i landet, före 1618 var en främmande planta, som mera hämmade än befordrade reformationens gång. Handbokens försök att ännu mer än Pont borteliminera det lutherska i 1520—40-talets

reformationsrörelser i Nederländerna verkar dock ej övertygande inför de historiska fakta; sanningen ligger nog här som så ofta mitt emellan. Värdefull är naturligen betoningen av den speciella plats, som humanismen intar i den religiösa utvecklingen i Erasmus' land. Tyvärr funnos ej Müllers nya forskningar om Acontius tillgängliga, när Lindeboom lade sista hand vid arbetet; det skulle ha varit av särskilt intresse att se, huru en så utmärkt kännare av Nederländernas humanistiskt-religiösa historia funnit anledning fullfölja dem. Nu har jag ej ens funnit Acontius' namn nämnt. — Varje försök till referat av en handbok som denna är lönlöst. Blott må uppmärksamheten fästas bl. a. på teckningen av 19:e århundradet, ända till slutstycket: De nieuwste tijd. Ett personregister underlättar användningen av den i hög grad värdefulla boken.

ALEX. R. MACEWEN, *A History of the Church in Scotland,* London etc. Hodder and Stoughton I, 397—1546, 1913, 487 sid., II 1546—60, 1918, VIII + 199 s.

Det var en verklig förlust, att professorn i kyrkohistoria vid New College i Edinburgh, Macewen, bortrycktes mitt i sitt arbete, som sålunda avstannade med vol. II. Ty här föreligger en ovanligt välskriven och fängslande framställning, genomgående fotad på eget källstudium bredvid den förefintliga litteraturen (för medeltiden främst Dowden, för det profanhistoriska främst Brown). Man kan pröva värdet av Macewens arbete genom att jämföra vol. II med den parallellt gående förnämsta teckningen av skottska reformationen av Hay Fleming 1910 (anmäld i Kyrkoh. Årskr. 1912). Totaluppfattningen blir densamma; och M. vet att väl utnyttja Flemings forskning, men så att den smältes samman med förf:s egen prövning av källorna till en självständig sammanfattande översikt, mycket kortare än Flemings men rikt givande. Skall något särskilt framhållas, så må hänvisas till skildringen av den första historiska ansatsen och martyren Hamiltons verkliga historiska betydelse, och av den reformistiska mellanlinjens herravälde på 1540—50-talet under ärkebiskop Hamiltons och hans märkvärdiga katekes' ledning, samt huru samtidigt episkopatets sedliga förfall och klerus' rent otroliga okunnighet (från St. Andrews spreds bl. a. en strid över Skottland, om det var ortodoxt eller ej att rikta Fader Vår till helgonen!) med hårda fakta undervisade skottska folket om att katolsk hierarki icke garanterade någon Guds andes närvaro och verksamhet. En intressant gestalt är Skottlands främste humanist Buchanan och hans utveckling allt ifrån fångenskapen hos inkvisitionen i Portugal till framträdandet som hemlandets yppersta litterära förkämpe för evangelisk tro — den hela tidens kynne bestämmande gången från katolicism över reformism till reformation. Med dramatisk kraft skildras de händelser, som plötsligt drevo regentinnan Maria av Guise från reformismens till motreformatio-

nens linje, och huru Knox då sätter in och blir folkets verkliga ledare. I hans, mer än eljes vanligt är, sympatiskt tecknade karaktär framhäves hans uteslutande religiösa lidelse som förklaringen till hans makt. I ett läge, där politik, egennytta och religion hopplöst hoprörts, verkade det som en befrielse att få följa en man, vars mål var klart och osjälviskt. Knox förenade ock på ett ovanligt sätt agitatorns lidelse med klar instinkt för, vad som i varje situation var praktiskt genomförbart. På fängslande sätt framhäver förf., huru för en gångs skull hela Europas öde hängde på en kris i det avlägsna Skottland, och huru i det religiöst mest avgörande ögonblicket påvedömet på ett egendomligt vis stod alldeles utanför vad som skedde. Kulmen av Macewens framställning betecknas kanske av hans framhävande av de tre grundläggningsurkunderna för den skottska reformationen: Knox' »History of the Reformation», hans »Confession of Faith» och hans »First Book of Discipline», och framdeducerandet ur dessa av den skottska kristendomens särart. Den är icke utpräglat vare sig luthersk, kalvinsk eller anglikansk utan något för sig, en nationell skottsk protestantism, med sällsynt förening av fasthet och tolerans och med ett evangeliskt folkkyrkoideal ungefär som i Sverige. Intressant är ock skildringen, huru den skotska medelklassen, som då var i färd med att lösa sig ur feodalismens band, i Knox' kyrka fann den sociala form av liv, där dess demokratiska ideal kände sig hemma. Så begynnte i Skottland med reformationen ett nationellt liv i verklig mening och formades en särskild skottsk nationalkaraktär.

FORTUNATO DE ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, Coimbra Imprem. Académica I 1910 800 s., II 1910 812 s., III: 1 1912 970 s., III: 2 1917 (åren 1495—1750) 1138 s., IV (åren 1750—1910), annonserad men ej mig tillgänglig.

Det är överraskande och intressant att finna en på modern forskning byggd kyrkohistoria, och därtill en så imponerande utförlig, över ett land, vilket med undantag för ett par korta perioder eller episoder legat bra långt ute på periferien av den stora kyrkohistoriska utvecklingen. Almeida, professor vid Coimbras centrallyceum, har emellertid gjort sig ganska känd som historisk författare, bl. a. genom de officiella portugisiska läroböckerna i Portugals historia (5 uppl. 1916) och allmänna historien (2 vol. 1917). Eljes tillhör Almeidas forskning främst geografien (bl. a. »La découverte de l'Amerique» 1913), och han blev medlem av geografiska samfundet i Lissabon. Nu har emellertid hans största verk ägnats åt Portugals kyrkohistoria, med biskopligt imprimatur. Det må genast sägas ifrån, att språket berett mig svårigheter, och att jag blott letat mig igenom enskilda partier, där sådant synts behövligt för min under utgivning stadda lärobok i kyrkohistoria. Någon kritiskt recension kan det sålunda här icke bliva fråga om;

arbetet har tagits med, mäst för att dess existens skall observeras, om det händelsevis finns någon av Årskriftens läsare med särskilt intresse för Portugal. En genomförd pragmatisk framställning ger ej det väldiga verket. Så t. ex. behandlas tiden 1500—1700-talet så, att först tecknas förhållandet mellan kyrka och stat under hela denna långa tidrymd, därpå kätterska rörelser, så inkvisitionen, kyrklig litteratur, konst, kult etc; därpå redogöres för alla koncilier i Portugal under detta skede; och slutligen följer ett slags biografiskt lexikon över kyrkliga personligheter. Hela verket får på så vis mäst karaktär av, och kan egentligen endast användas som en i viss mån historiskt uppställd encyklopedi över Portugals kyrkohistoria. Men som sådan är den mycket användbar och har åtskilligt nytt eller mindre känt material till belysning av kyrkohistorien i det hela. Det gäller främst, där Almeida utnyttjat för oss svåråtkomliga spanska och portugisiska källundersökningar, publicerade i inhemska tidskrifter. Bl. a. få vi se mera material till den portugisiska inkvisitionens process mot den ovannämnde store skottske humanisten Buchanan, som en tid verkade som lärare i Portugal. Förf. framhåller denna process som ett exempel på den mildhet, som den portugisiska inkvisitionen ofta visade. Han konstaterar dock, att enligt föreliggande listor denna inkvisition under åren 1540—1732 dömt 23,068 kättarfall, därav 1,454 lämnats till bålet. — Kanske det största intresset skulle knyta sig till den tidrymd, som ligger efter 1750. Men bläddrandet i ett arbete som detta medför ock en nedslående känsla av huru omöjligt det är för den, som skall skriva en lärobok i allmän kyrkohistoria att ens med bristfällig sakkunskap omfatta alla de olika områden, vilka i en sådan lärobok måste i någon mån beröras.

Lund, december 1923.

Bernhard Schmeidlers Adamsforskningar.

Av

Doc. D:r GOTTFRID CARLSSON.

ADAM VON BREMEN, *Hamburgische Kirchengeschichte*, 3. Auflage, herausgeg. von BERNHARD SCHMEIDLER (Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum). Hahnsche Buchhandlung, Hannover und Leipzig 1917.

BERNHARD SCHMEIDLER, *Hamburg-Bremen und Nordost-Europa vom 9.—11. Jahrhundert.* Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1918.

Den tyske historikern Bernhard Schmeidler (tidigare fäst vid Leipzigs universitet, numera professor vid universitetet i Erlangen) har redan i jämförelsevis unga år — han är född 1879 — förvärvat sig ett högt ansett namn som en framstående forskare inom området för Nordtysklands historieskrivning under den tidigare medeltiden. Efter att under det första decenniet av det nya århundradet ha framträtt med mera allmänna undersökningar rörande den medeltida historiografien och därjämte (1909) utgivit en ny edition av HELMOLDS *Cronica Slavorum* specialiserade han sig på Adamus Bremensis' hamburgska kyrkohistoria, och de mångåriga, intensiva studier, som han ägnat häråt, ha resulterat i de båda arbeten, vilkas titlar läsas här ovan.

Genom det ena av dessa arbeten har Schmeidler givit oss en ytterst värdefull kritisk edition av Adams verk, i precision betydligt överträffande den av LAPPENBERG år 1846 verkställda, vilken dock för sin tid var mycket förtjänstfull. Tack vare Schmeidlers samvetsgrannhet och osparda möda föreligger den berömda krönikan numera i ett sådant skick, att den i de frågor av mångahanda art, för vilka Adams uppgifter kunna vara av betydelse, erbjuder ett, vad autenticiteten angår, i möjligaste mån tillfredsställande underlag för forskningen. I anslutning till Lappenberg, vars huvudprinciper han accepterat, har han nämligen lyckats nära nog restlöst fastställa den text, som är Adams egen, och bestämma vad som härrör från senare avskrivare och bearbetare. Samtidigt har han fört vår kunskap om krönikans tillkomst ett stort steg framåt och såvitt möjligt klarlagt de olika redaktioner eller gestaltningar, i vilka verket på Adams egen tid och under hans personliga ledning framträdde. Resultaten äro härvidlag i grova drag följande. I sin ursprungliga redaktion har krönikan enligt Schmeidlers åsikt varit under arbete år 1074 och fullbordats 1075 eller senast 1076,

då den i ett renskrivet dedikationsexemplar överlämnats till ärkebiskop Liemar av Hamburg-Bremen; på detta dedikationsexemplar, som helt saknade skolier, återgår handskriften A 1 i Wiens Hofbibliothek (från omkr. 1200), vilken alltså ger oss den ursprungliga redaktionen i dess rena form. Från 1076 till sin död, som av Schmeidler anses ha inträffat i början eller senast i mitten av 1080-talet, har Adam så fortsatt med att överarbeta det originalexemplar — eller kanske rättare konceptexemplar — som alltjämt var i hans personliga besittning, och han har härvid dels i texten gjort ändringar i eller tillägg till den ursprungliga redaktionen, dels försett denna med en mängd skolier, åsyftande att korrigera eller fullständiga i texten lämnade uppgifter. Dessa forskningsrön, i huvudsak vunna genom en minutiös jämförelse mellan de olika handskrifterna, torde ha goda utsikter att i det väsentliga stå sig, dock med undantag för hans ovan återgivna absoluta tidsbestämningar eller försök till sådana, vilka icke kunna anses fullt lyckade — jag återkommer därtill i det följande.

Schmeidlers 1918 utgivna avhandling *Hamburg-Bremen und Nordost-Europa vom 9.—11. Jahrhundert* avser väsentligen att närmare utveckla och dokumentera de resultat, som — dels i inledningen, dels i noter under själva texten — i korthet framlagts i den ett år tidigare utkomna editionen av Adams verk, och är alltså att betrakta som en följdskrift till denna. Den innehåller för det första en mycket utförlig redogörelse för förhållandet mellan handskrifterna (inalles ett 20-tal), varvid riktigheten av det handskriftsschema, som uppställts i inledningen till editionen, genom en synnerligen noggrann analys ytterligare bestyrkes. Därjämte behandlas i särskilda kapitel en rad kritiska spörsmål rörande Nordeuropas historia från nionde till elfte århundradet, vilka författaren i samband med editionsarbetet nödgats intränga i och taga ställning till. Vad som härvid framför allt tilldrager sig en skandinavisk läsares uppmärksamhet är de »Untersuchungen zur nordischen Geschichte», som föreligga i den andra huvudavdelningen av Schmeidlers bok. De äro tre till antalet och behandla konung Sven Estridssons dödsår, samme konungs giften och den svenska kungalängden på 1070-talet i nu nämnd ordning. Vi skola nu något utförligare dröja vid den första och den sista av dessa tre studier; den andra undersökningen i ordningen har från svensk och allmän synpunkt mindre intresse, och vi kunna här så mycket hellre lämna den å sido, som prof. Erik Arup, vilken i en mycket instruktiv granskning av Schmeidlers Adamsforskningar (Dansk Historisk Tidsskrift IX, Litteraturhefte 1918) betecknar denna uppsats som »ikke vellykket»[1], i det sammanhanget bebådar en egen undersökning i den omstridda frågan om konung Svens äktenskap.

[1] Samma omdöme om denna Schmeidlers undersökning fäller Ad. Hofmeister i en eljest lovordande recension, *Zeitschrift des Vereins für lübeckische Geschichte* 1920, s. 323.

I avseende på tidpunkten för Sven Estridssons död förhåller det sig så, att de danska källorna enstämmigt hänföra dödsfallet till år 1074 (närmare bestämt 28 april nämnda år), medan en engelsk tradition, som kan följas tillbaka till omkr. 1100, har årtalsuppgiften 1076. Efter en sorgfällig utredning ger Schmeidler nu, utan tvivel med rätta, bestämt företräde åt den förra dateringen. Det sålunda av honom vunna resultatet, att konung Sven avlidit på våren 1074, är dock icke så absolut nytt, som han själv föreställer sig. Det har nämligen undgått honom, att en dansk forskare, Sofus Larsen, redan för ett kvartsekel sedan med en, som det förefaller, ännu stringentare bevisföring dragit i härnad för alldeles samma åsikt om Sven Estridssons dödsår som Schmeidler (Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie 1899; jfr Arups ovannämnda recension). Detta är emellertid en sak för sig, och det är i viss mån ägnat att ytterligare bestyrka Schmeidlers rön, att den danske forskaren och han alldeles oberoende av varandra ha nått fram till samma uppfattning i berörda stridsfråga. Men då Schmeidler väsentligen just på den omständigheten, att danakonungen måste anses ha dött 1074, grundar sin ovan omnämnda teori, att Adams verk i sin ursprungliga redaktion fullbordats först 1075 eller 1076, kan anmälaren för sin del inte längre följa honom.

Saken är den, att Adam på två ställen, II: 26 och II: 28, omtalar Sven Estridsson såsom vid tiden för nedskrivandet ännu levande (»testis est Danorum rex, qui hodieque superest, Suein» resp. »Suen, qui nunc in Dania regnat»). Längre fram i krönikan, II: 43 och IV: 25, talar Adam om »diu memorandus rex Danorum» resp. »rex Danorum sepe recolendus» i sammanhang, som tillkännage, att han åsyftar Sven Estridsson. Schmeidler uppfattar nu de på de båda sista ställena nyttjade fraserna som vittnesbörd om att Adam med dem ville antyda, att konungen ej längre var i livet, och hans slutsats blir sålunda den, att underrättelsen om Sven Estridssons frånfälle nått historieskrivaren mellan författandet av II: 28 och II: 43. Då nu det kungliga dödsfallet inträffade på våren 1074 och rimligtvis bör ha varit känt i Bremen på sommaren eller senast på hösten s. å., skulle därav följa, att Adam just vid sistnämnda tidpunkt var sysselsatt med nedskrivandet av andra boken; tredje och fjärde böckerna skulle alltså ha tillkommit år 1075 eller åren 1075 och 1076 och det omsider fullbordade verket presenterats ärkebiskop Liemar senast sistnämnda år.

Mot detta Schmeidlers resonemang kan genast invändas, att uttrycken »diu memorandus» och »sepe recolendus» icke räcka till för så vittgående slutsatser eller överhuvud berättiga till uppfattningen, att de avse en död. Använda om en icke namngiven person, kunna de mycket väl ha tillkommit endast för att utan namns nämnande tydligt hänvisa på den i Adams verk även eljest så ofta åberopade och så förmånligt karakteriserade danske konungen, och Schmeidler läser otvivelaktigt ut för mycket ur dem, då han tilläg-

ger dem en sådan rent saklig innebörd, som det här är fråga om. Härtill kommer en annan omständighet. Utgår man från Schmeidlers åsikt, att Adam vid tidpunkten för verkets fullbordande sedan minst ett år tillbaka ägde kännedom om konung Svens död, ter det sig bra egendomligt, att historieskrivaren vid dedikationsexemplarets överlämnande till Liemar lät uttrycken »qui hodieque superest» och »qui nunc in Dania regnat», II: 26 och 28, kvarstå orättade, ehuru de då, om Schmeidlers tidsbestämning vore riktig, tydligt och klart stredo mot verkliga förhållandet. Då ett dylikt förbiseende från Adams sida icke utan verkliga skäl bör förutsättas, är det nog säkrast att med Lappenberg betrakta konung Svens död eller rättare den tidpunkt, då dödsbudet kan antagas ha nått Bremen, som *terminus ante quem* för verkets fullbordande i den första redaktionen. På grund av Sofus Larsens och Schmeidlers egna forskningsrön rörande konung Svens frånfälle blir slutsatsen då den, att *Gesta* färdigskrivits senast på sommaren 1074.

Såvitt anmälaren förstår, är en sådan tidsbestämning väl förenlig med i övrigt föreliggande fakta. Totalintrycket av Adams *præfatio* och av den till arbetet fogade epilogen, båda ställda till Liemar, synes mig vara det, att verket överlämnats till denne en jämförelsevis kort tid, blott ett eller annat år, efter Liemars ämbetstillträde som ärkebiskop försommaren 1072 (jfr Schmeidlers egen framställning, s. 117).[1] Visserligen har Schmeidler för sin mening åberopat jämväl den i epilogen till Liemar riktade harangen:

Et discordantes iungis ad oscula mentes,

i det att han anser den hänsyfta på ärkebiskopens förmedlarroll i det sachsiska kriget sommaren och hösten 1075. Det inses emellertid lätt, att den ej med nödvändighet behöver tilläggas denna syftning utan ungefär lika väl, såpass allmänt hållen som den är, kan avse händelser och förhållanden under Liemars tidigare pontifikatsår, förmedlingsaktioner av vare sig politisk eller annan natur. För den ovan föreslagna dateringen av arbetets fullbordande och mot Schmeidlers tala slutligen vissa med Adams uppgifter om de svenska konungarna på 1070-talet sammanhängande omständigheter. Vi få tillfälle att återkomma härtill vid den granskning av Schmeidlers studie över den svenska kungalängden närmast efter Stenkil, till vilken vi nu övergå.

Det torde då vara ändamålsenligt att först i korthet referera Adams egen redogörelse för utvecklingen i Sverige efter Stenkils död. I den ursprungliga redaktionen av krönikan berättar han (III: 53) härom följande. På Stenkils bortgång följde en häftig

[1] Den omständigheten, att verkets omfattning är så pass betydande, att dess utarbetande måste ha tagit en icke alltför kort tid i anspråk, är härvidlag icke att betrakta som en motinstans, eftersom materialinsamlingen uppenbarligen till god del verkställts redan under ärkebiskop Adalberts tid och nedskrivandet rent av kan ha påbörjats redan då (jfr Schmeidlers edition, s. 1 f.).

tronstrid mellan tvenne personer, som båda hette Erik. De stupade bägge i inbördeskriget, och hela kungaätten (omnis regalis prosapia) var härmed utslocknad. Under sådana omständigheter inträdde i fortsättningen abnorma förhållanden i riket, varunder även kristendomens ställning blev svårt skakad: de biskopar, som »metropolitanus», d. v. s. den bremiske ärkebiskopen, ordinerade för de svenska stiften, vågade av fruktan för förföljelser inte bege sig till sina stift utan föredrogo att kvarstanna i Tyskland, vadan Skånes biskop fick övertaga omsorgen jämväl om de kristna församlingarna i Götaland (ecclesiæ Gothorum), under det att i Svealand en därvarande hövding vid namn Gniph sökte stödja kristendomen bland folket.

Denna relation avser perioden från den icke närmare daterbara tidpunkt, då Stenkil dog — tidigast under senare halvåret 1066 — till ärkebiskop Adalberts död i mars 1072. Adalbert och ej dennes efterträdare Liemar är uppenbarligen den »metropolitanus», som åsyftas. Liemars pontifikat behandlas överhuvud icke alls i krönikan; Adalberts död var den tidsgräns, utöver vilken Adam beslutat sig för att icke gå i sin skildring.[1]

Samma gräns upprätthölls sedan i regel även beträffande de skolier, med vilka historieskrivaren efter den ursprungliga redaktionens fullbordan så småningom försåg arbetet. Men i det här föreliggande fallet nödgades han göra ett undantag. Förhållandet var det, att han efteråt fick vetskap om att en i krönikan på det ifrågavarande stället lämnad uppgift var förhastad. Det *var* icke så, att den svenska kungaätten utslocknat med de båda Erikarna; en son till Stenkil, nämligen Halsten, hade överlevt dessas fall och vart i sinom tid konung. Adam fann alltså nödigt att korrigera krönikans framställning i ett skolion, 84 (85), där rätta förhållandet klarlades, och detta medförde i sin tur som konsekvens, att han i nämnda skolion kom att något överskrida den för själva krönikan uppställda tidsgränsen.

Skoliet är av följande innehåll. Sedan de båda Erikarna stupat i en drabbning, blev Stenkils son Halsten upphöjd på tronen. Halsten blev emellertid snart fördriven, varefter Anund från Ryssland inkallades, och sedan även denne avsatts, valde svearna en viss Håkan (quendam Haquinum) till konung. Håkan äktade »den unge Olavs moder» (matrem Olaph iuvenis) — härmed avses tydligen den norske konung Olav Kyrres mor. Om den nyssnämnde Anund från Ryssland berättar Adam ytterligare i ett annat, till fjärde boken hörande skolion, 140 (136), att han var en varm kristen och på en folkförsamling berövades kronan, emedan han vägrade offra till svearnas avgudar.

Det är dessa Adams skolier, som bilda utgångspunkten för

[1] Adam torde ha tänkt sig, att hans kyrkohistoriska framställning i sinom tid skulle fortsättas med en skildring av Liemars pontifikat (epilogen, v. 33—35).

Schmeidlers meranämnda studie över den svenska kungalängden på 1070-talet. Och syftet med undersökningen är att på den vägen kunna visa, att Adam, efter att ha fullbordat den ursprungliga redaktionen av sitt verk, ännu i början av 1080-talet kan ha varit sysselsatt med den fortsatta överarbetningen av detsamma. Schmeidlers resonemang är i korthet följande. »Quidam Haquinus», d. v. s. de nordiska källornas Håkan Röde, har aldrig varit sveakonung utan blott delkonung i någon provins; den siste verklige sveakonungen i Adams framställning är »Anund från Ryssland», vars fördrivande omtalas av honom. Denne Anund återigen är ingen annan än Inge d. ä. Identiteten framgår enligt Schmeidler av en jämförelse mellan Adam, som låter Anund för sin kristna tros skull bli förjagad från svearnas folkförsamling, och Hervararkrönikans uppgift, att den om kristendomen nitälskande Inge fördrevs av svearna på ett ting. Adam och Hervararkrönikan måste avse en och samma person, en och samma händelse, ehuru namnen äro olika. Fortfarande med åberopande av Hervararkrönikan antager Schmeidler vidare, att Anund—Inge varit konung i två olika repriser, skilda åt av den hos Adam ej omnämnde Blotsvens kungadöme, vilket möjligen i enlighet med Hervararkrönikan räckt i tre år. Till hans första regeringsperiod hänför sig Adams berättelse om hans fördrivande, till den senare återigen Gregorius VII:s till Inge ställda brev av den 4 oktober 1080, som enligt Schmeidler måste anses förutsätta, att Blotsvens usurpation då tillhör det förflutna. Då nu härtill kommer, att de båda skolierna måste ha nedskrivits efter det att Adam, såsom Schmeidler anser, 1075 eller senast 1076 fullbordat krönikan i dess första redaktion, blir slutsatsen den, att Anund-Inges av Adam skildrade avsättning måste ha ägt rum någon gång under åren 1075—1080 och att skolierna tillkommit under åren vid eller närmast före 1080-talets ingång.

Ohållbarheten av denna deduktion faller genast i ögonen. Den med händelserna fullt samtida Adams meddelande, att Håkan (Röde) verkligen var sveakonung, ha vi ingen rätt att betvivla; samma uppgift möter ju f. ö. i Västgötalagens kungalängd ävensom i en av den sistnämnda oberoende svensk tradition, som handskriftligt kan följas tillbaka till 1200-talet[1], och i den norsk-isländska traditionen (Hervararkrönikan, Snorre). Vad identifikationen Anund—Inge beträffar, är den ur alla synpunkter orimlig, och Schmeidler gör sig i

[1] Härmed avses kungalängden i C 70, Upsala Universitetsbibliotek (nr 7 i Scriptores), vars piktur, innehåll och nära samband med ett därsammastädes föreliggande, till år 1263 framfört svensk-danskt annalverk måste anses ge vid handen, att den införts i C 70 i mitten eller under senare hälften av 1200-talet (jfr ELLEN JØRGENSEN, *Annales Danici medii ævi*, s. 20). — SCHÜCKS åsikt (*Den äldsta kristna konungalängden i Sverige*, s. 14), att den ifrågavarande kungalängden tillkommit på Eriks av Pommern tid (eller ännu senare), måste bero på att han ej fullt beaktat de handskriftliga förhållandena.

förbigående sagt skyldig till ett misstag, då han uttalar, att den är allmänt vedertagen av forskningen; lancerad av vissa äldre svenska författare, är den tvärtom numera allmänt övergiven. Och Blotsven torde visserligen böra betraktas som en historisk person, men det är knappast rådligt att fästa något nämnvärt avseende vid Hervararkrönikans detaljuppgifter om honom, även om dessa till någon del överensstämma med den sena Eskilslegendens; tidpunkten för hans välde över svearna kan icke med någon som helst säkerhet närmare bestämmas, och ännu mindre veta vi, hur länge det räckte. Kvar står endast, att skoliet 84 (85) måste ha tillkommit, innan historieskrivaren fått kännedom om Inges tronbestigning, vilken återigen på grund av Gregorius VII:s daterade brev måste ha ägt rum senast 1080. Ansättandet av en bakre tidsgräns för skoliets tillkomst blir däremot väsentligen beroende av hur vi vilja datera dedikationsexemplarets överlämnande till Liemar. Anmälaren har i det föregående sökt ge skäl för att denna händelse inträffat 1074 eller möjligen redan 1073, och att Schmeidlers tidsbestämning, senare hälften av 1075 eller 1076, icke gärna kan vara riktig, torde ytterligare få anses framgå av följande omständighet. Vi ha sett, att Adam, då tredje boken nedskrevs, ännu icke visste annat än att den svenska kungaätten var utgången genom de båda Erikarnas död. Då nu dessa tronkrävare enligt Adams framställning måste ha stupat någon — tydligen icke alltför kort — tid före ärkebiskop Adalberts död i mars 1072, skulle det alltså, om Schmeidlers datering av den första redaktionens färdigställande träffade det rätta, ha dröjt ända till 1075 eller ännu längre — alltså omkr. fyra år eller däröver — innan Adam fått kännedom om att en konungason, Halsten, verkligen överlevat den blodiga tronstriden närmast efter Stenkils bortgång. Eftersom det svårligen kan förutsättas, att nyhetsförmedlingen mellan Sverige och den bremiska metropolen varit behäftad med *så* stora bristfälligheter, som ett dylikt antagande kräver, ledas vi även på denna väg till den uppfattningen, att krönikan fullbordats relativt kort tid efter Liemars pontifikatstillträde.

Det må tillåtas mig att slutligen diskutera ett problem, som Schmeidler som hastigast kommit in på i sin nu behandlade studie över ett skede i Sveriges historia. I samband med sin redogörelse för innehållet i Gregorius VII:s brev 4 okt. 1080 omnämner han samme påves något senare, efter all sannolikhet år 1081, utfärdade skrivelse till »I. et A., Wisigothorum reges», och det framgår av hans uttalanden, att han ett ögonblick betvivlat riktigheten av den hittills allenarådande uppfattning, enligt vilken den A., som här uppträder såsom Inge den äldres medregent, är Inges bror Halsten. Men då han icke kunnat tänka sig något annat alternativ till det av alla föregående forskare supponerade Alstanus än Anundus = Adams »Anund från Ryssland», har han snart nog låtit sina tvivelsmål fara på den grund, att han anser denne Anund vara en och samma person som konung Inge, vilken sistnämnde obestridligen

är den i påvebrevet med begynnelsebokstaven I betecknade konungen. Jag skall i det följande söka visa, att Schmeidlers ursprungliga, icke närmare motiverade dubier om den gängse åsiktens berättigande ej äro alldeles obefogade. Men visserligen kunna vi därvid lämna Anund från Ryssland å sido, ehuru han ju ingalunda kan ha varit identisk med konung Inge, såsom Schmeidler förmenar; valet står i själva verket mellan Halsten och den konung, som uppträder sist i Adams kungalängd, nämligen Håkan Röde.

I alla moderna uppslagsböcker liksom även i våra skolböcker gäller det som en fastslagen historisk sanning, att Halsten var sin mera bekante broder Inges medregent. Det är säkert ägnat överraska icke få av dem, som ha anledning att begagna — och tilläventyrs innöta — ifrågavarande uppgift, att densamma, långt ifrån att vara ett bevisat faktum, tvärtom vilar på den mest bräckliga grund. Vad vi verkligen *veta* om Halsten är endast och allenast den av Adam meddelade notisen, att han — tydligen någon gång under 1070-talets förra hälft — var ensam konung i Sverige men inom kort åter avsattes, varpå Anund och Håkan efter varandra buro kronan. Om något samregentskap mellan Halsten och Inge vet Adam intet, men detta säger i och för sig ingenting, eftersom den bremiske historieskrivaren endast ger oss kungalängden *före* Inges tid och ej alls omnämner denne. Men icke heller den svenska traditionen har något annat att förtälja, än att Halsten någon viss period ensam varit konung; om något samregentskap mellan de båda Stenkilssönerna känner den intet. Västgötalagens konungalängd förlägger Halstens regering till tiden omedelbart *efter* Inges kungadöme, vilket utan vidare med hänsyn till övriga vittnesbörd måste betecknas som ett rent misstag (den gör sig också skyldig till felet att placera Håkan Röde före Stenkil). En av Västgötalängden oberoende svensk tradition, av ungefär samma ålder som denna och tydligen överträffande den i pålitlighet (C 70, Upsala Universitetsbibliotek; se ovan s. 412), har däremot ordningsföljden Stenkil, Halsten, »Neskunuger»[1], »Sveno Ydolatra» (Blotsven), Håkan Röde, Inge d. ä., Filip Halstensson, Inge d. y. Den uppför alltså Halsten efter Stenkil men före Inge och placerar tre andra konungar mellan Halsten och Inge. Som vi finna, är dess kungaserie i sina huvuddrag väl förenlig med den fullt samtida Adams skildring, så långt denna sträcker sig. Den norsk-isländska traditionen slutligen — bortsett från Hervararkrönikan, till vilken vi strax återkomma — känner icke heller någonting om samregentskapet; den vet om Halsten föga mer än namnet, medan den har åtskilligt att

[1] Före »Neskunuger», tydligen ett binamn, är tomrum lämnat i handskriften, troligen för ett tillämnat införande av mannens egentliga namn. Det må vara tillåtet att gissa, att denne »Neskunuger» icke är fritt uppfunnen utan i själva verket identisk med Adams »Anund från Ryssland», vilken i *Gesta* kommer omedelbart efter Halsten, alldeles som fallet här är med Näskonung.

förtälja om Inge, och saknar i regel uppgift om att Halsten överhuvud innehaft konungavärdighet.

Det är i Hervararkrönikan, som den gängse uppfattningen har sitt enda stöd. Mellan Stenkil och Inge känner denna källa ingen annan konung än Håkan. Om Inge har den en lång skildring, vilken bl. a. rör sig om Blotsvens uppträdande som hans till en tid lycklige rival om kronan. Slutligen omtalas Inges död. Härpå följa omedelbart orden: »Hallsteinn hét son Steinkels konungs, bróðir Inga konungs, er konungr var með Inga konungi bróður sinum. Synir Hallsteins voru þeir Philippus ok Ingi, er konungdóm tók i Sviþjóð eftir Inga konung gamla». Här uppges alltså någorlunda otvetydigt, att Halsten varit Inge den äldres medregent. Men att allenast på grund av denna alldeles ensamstående[1], utländska källuppgift antaga ett dylikt samregentskap kan icke vara riktigt, så mycket mindre som starka skäl tala för att datera krönikan till 1200-talet, ett helt århundrade eller mera efter de skildrade händelserna. Det bör härvid även beaktas, att krönikans framställning om Halsten redan i och för sig gör ett mindre förtoendegivande intryck. Kronisten har en hel mängd att förtälja om Inge d. ä ; om Halsten däremot vet han föga mer än namnet, och det lilla han vet inskjuter han tydligt nog enbart som inledning och förklaring till uppgiften, att Inge omedelbart efterträddes av sina båda brorsöner, Halstens söner. Vem kan svara för att inte notisen om samregentskapet är en av honom på fri hand dragen slutsats av det för honom kända faktum, att Halstenssönerna voro Inges omedelbara efterträdare, ett faktum, som utan vidare kan ha lett honom till antagandet, att även Halsten på sin tid varit konung och då såsom Inges medregent? Halstens verkliga kungadöme några år före Inges regeringstillträde kände han ju icke.

Härmed må emellertid förhålla sig hur som helst; Hervararkrönikan är den ytterst bräckliga grund, som uppbär den gängse åsikten, att konung A. i Gregorius VII:s brev är identisk med Halsten. Det är under sådana omständigheter icke blott fullt försvarligt utan helt enkelt i forskningens intresse nödvändigt, att även andra tydningar tagas under övervägande. *Håkan Röde* var enligt en sällsport enstämmig tradition, vilken med lätthet låter sig förena med Adams framställning, den sveakonung, som i kungaserien närmast föregick Inge d. ä. Att identifiera honom med påvebrevets A. möter inga formella svårigheter. Medan namnformen Alstanus är en konstruktion *ad hoc,* visserligen ingalunda orimlig men dock tillkommen för att få brevets A. att passa in på Halsten, är *Aquinus* vid sidan av Haquinus en inte minst i påvekansliets handlingar under hela medeltiden ofta förekommande latinisering av det nordiska Håkan. Är det icke tänkbart, att Håkan Röde efter att någon tid ensam ha härskat i Sverige omsider delat med sig av makten

[1] Jag bortser i hela denna utredning alldeles från det med Hervararkrönikan intimt befryndade s. k. Langfedgatal.

och värdigheten åt konungasonen Inge och sålunda är den medregent till denne, som omnämnes i Gregorius' skrivelse?

Vi nalkas här det ovetbara, men jag kan icke neka mig att ett ögonblick dröja vid Västgötalängdens lilla biografi över konung Håkan. Denna längd har i regel ytterst torftiga uppgifter om den äldre tidens konungar, mest rena fraser om deras rättskipning och omvårdnad speciellt om västgötarna, om deras popularitet och allmänna egenskaper. Detta gäller också och icke minst om konungarna av Stenkilska ätten; de enda undantagen härvidlag äro notiserna om Stenkils skottmärken i Levene i Västergötland och om Inge den yngres död i följd av förgiftning i Östergötland, alltså undantag, som snarast äro ägnade att bekräfta regeln. Men just i fråga om Håkan Röde är framställningen betydligt fylligare och äger för en gångs skull verkligt innehåll. Om honom berättas nämligen följande: »Fyarðþi [konongær] war Hakun Röðhe. Han war föddær i Lifwini, Wistæhæræði. Þrættan wintær war han kononggær oc liggær i Lifwini, sum han boren war». Det är svårt att föreställa sig, att denna precision och — i betraktande av längdens beskaffenhet i övrigt — märkliga rikhaltighet i uppgifterna kan vara en ren tillfällighet. Författarens kunskaper om 1000-talets och det tidigare 1100-talets historia ha uppenbarligen varit synnerligen begränsade — därom vittnar även den oriktiga ordningsföljden mellan kungarna på ett par ställen — och han har lidit stor brist på källor. Desto mera påfallande är det onekligen, att han vet så pass mycket om konung Håkan. Man kommer härvid osökt att tänka på att Håkan är den ende konung före Sverker d. ä. och Erik den helige, vars gravplats han angiver. Under sådana förhållanden är det måhända icke för djärvt att antaga, att den västgötske författarens relativt omfattande kunskap om Håkan grundar sig på ett till hans tid bevarat gravmonument (runsten?) i Levene, å vilket uppgifterna om konungens födelseort och trettonåriga regering stått att läsa.[1]

Men är detta fallet, så följer därav, att Håkans regeringstid till en avsevärd del måste ha sammanfallit med konung Inges. Håkans regeringstillträde kan med hänsyn till den av mäster Adam lämnade redogörelsen för ordningsföljden mellan konungarna icke sättas tidigare än 1073 eller 1074 men väl ett eller annat år senare. Har Västgötalängdens författare i sin biografi över honom blott återgivit en autentisk gravskrift, bör han följaktligen ha varit konung ännu vid 1080-talets mitt och sålunda under några år samregent till Inge d. ä., som bevisligen var konung redan 1080.

---

[1] I en av hypoteser och hugskott överflödande studie i *Fornvännen* 1910 (jfr v. FRIESENS klargörande kritik ibid.) har F. BRAUN gjort gällande, att Västgötalängdens samtliga biografiska uppgifter om Håkan Röde i själva verket hänföra sig till Stenkil. Åsikten framlägges utan ens skymten av vad som kan kallas för bevisning, ehuru en verkligt stark sådan hade varit av nöden, då såsom här den föreliggande historiska texten icke själv ger minsta anledning till ett dylikt ingrepp i densamma.

Den traditionella uppfattningen, att Halsten och Inge d. ä. voro samregenter, vilar ytterst på Hervararkrönikans tvivelaktiga auktoritet.[1] Den har sedan givit upphov till den hittills obestridda och i populära översikter som ett konstaterat faktum framförda hypotesen, att Halsten är den i Gregorius VII:s brev omtalade konung A., vilken hypotes i sin tur som konsekvens medfört åsikten, att Halsten, som enligt Adams pålitliga vittnesbörd var sveakonung efter de båda Erikarnas död men snart avsattes, blev konung för andra gången vid eller något före 1080-talets början. Mot dessa av varandra beroende, osäkra och hypotetiska antaganden har här uppställts en ny hypotes, nämligen den, att Håkan Röde är den i påvebrevet åsyftade konungen och alltså, efter att till en början ensam ha härskat över svearna, någon tid var Inge den äldres medregent. Det förefaller mig, som om *detta* antagande, låt vara att även det är osäkert, stode på en något bärkraftigare grund än de hittills gängse. Så mycket är i alla händelser uppenbart, att Gregorius VII:s brev av år 1081(?) gömmer ett problem, vars existens varit bortskymd av en sedan länge allmänt vedertagen uppfattning om brevets rätta adressater.

Efter denna lilla exkurs om Håkan Röde, som delvis lett oss bort från Schmeidlers Adamsforskningar, återstår det blott att ånyo betyga det stora värdet av den tyske vetenskapsmannens insatser på ett område, som även och icke minst för studier i nordisk historia under det ifrågakommande skedet är av central betydelse. Den edition av Adams verk, som han med så stor omsikt har åvägabragt, utgör den trygga grundval, på vilken specialforskarna kunna basera sina undersökningar i av Adam berörda ämnen, stödd som den är på en skarpsinnig och förvisso i det stora hela riktig rekonstruktion av verkets tillkomst. Om i det föregående invändningar ha gjorts mot de absoluta dateringar för krönikans successiva utarbetande, som Schmeidler sökt uppställa, kan detta måhända synas förmätet med hänsyn till den intima kännedom om krönikan, som Schmeidler under ett mångårigt, djupt inträngande studium har förvärvat och i vilken han utan tvivel överträffar alla nu levande, men då de av honom givna dateringarna väsentligen just grunda sig på data och fakta ur Nordens historia, kan det ju icke hjälpas, att hans resultat speciellt i denna del väcka särskilt stort intresse hos nordiska forskare och tilläventyrs av dem även underkastas kritik.

[1] Det kan måhända i detta sammanhang förtjäna anmärkas, att Inges och Halstens samregentskap var alldeles främmande för den svenska historieskrivningen ända till dess att Olaus Verelius år 1672 utgav Hervararsagan. Detsamma gäller om de båda Halstenssönernas samregentskap, som också torde vara mycket tvivelaktigt — icke heller detta synes ha någon annan hemul än Hervararkrönikan. Jfr G. Löw, *Sveriges forntid i svensk historieskrivning*, I (1908), s. 136.

Till Redaktionen insänd litteratur.

I. *Monografier och smärre skrifter.*

HASSELBERG, CARL J. E., *Ernst Arbman och den jämtländska väckelsen på hans tid.* Härnösand 1923, Stiftsrådets förlag, 194 s., kr. 2: 00.

DRAKE, JANNA, *Doktor Adolf Drake.* Sthlm 1923, 123 s., kr. 2: 25.

WETTER, GILLIS P:SON, *Kristendomen och hellenismen.* Spridda drag ur den äldsta kristna religionshistorien. Med 57 bilder. Sthlm 1923, 180 s., kr. 6: 50.

WIJKMARK, H., *Samuel Ödman.* Akad. Avh. (Lund), Uppsala 1923, 366 s.

DAHLBOM, FR., *Adolphe Manod som predikant.* Akad. Avh. (Lund), Sthlm 1923, 224 s.

ARNER, ANDERS, *Studier över svenska kyrkans ställning till frågan om de fattigas vård.* Akad. afh. (Lund), Umeå 1923, 231 s.

HELANDER, DICK, *Johann Tauler als Prediger.* Inauguraldissertation, (Lund) Lund 1923, 361 s.

BRUNO, ARV., *Micha und der Herscher aus der Vorzeit.* Uppsala 1923, 213 s.

BRUNO, ARV., *Gibeon.* Leipzig 1923, 152 s.

LINDBERG, GUSTAF, *Die schwedischen Missalien des Mittelalters.* Ein Beitrag zur vergleichenden Liturgik, I, Kalendarium, Proprium de tempore, Proprium de Sanctis, Commune Sanctorum. Akad. Afh. (Uppsala), Uppsala 1923, 439 s.

BOHLIN, THORSTEN, *Das Grundproblem der Ethik.* Uppsala 1923, 502 s., kr. 15: 00.

BUCHT, GÖSTA, *Kristendomens införande i Norrland.* Särtryck ur Härnösands stifts julbok 1923, 86 s.

NORDSTRÖM, N. J., *Svenska baptistsamfundets historia,* I (t. o. m. 1850-talet), Sthlm 1923, 336 s., kr. 7: 50.

JULÉN, J., *Metodistkyrkan i Sverige.* Några grunddrag av dess uppkomst och utveckling. Sthlm 1923, 64 s., kr. 1: 00.

TORSSANDER, ERIK, *Gustaf-Adolfs-Föreningarna,* Reseminnen från Tyskland. Polen och Österrike. Nyköping 1923, 99 s., kr. 2: 00.

BERGELIN, ELOF, *Karls des Zwölften Krieger in russischer Gefangenschaft* (i Nordische Studien, hrsg. vom Nord. Institut der Universität Greifswald, IV). Greifswald 1922, 214 S.

OTTO, RUDOLF, *Aufsätze das Numinose betreffend.* Gotha 1923, 256 S., kr. 3: 20.

SCHRENK, GOTTLOB, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus.* Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus und der heilsgeschichtlichen Theologie. (Beiträge zur Förderung christl. Theologie, hrsg. von A. SCHLATTER and W. LÜTGERTH), Bd. V, Gütersloh 1923, 363 S.

LÜTGERT, W., *Die Religion des dentschen Idealismus und ihr Ende,* I. Die religiöse Krisis des deutschen Idealismus, 272 S., kr. 5: 20; II, Idealismus und Erweckungsbewegung im Kampf und im Bund, 272 S., Gütersloh 1923. — I samma serie. Kr. 5: 20.

RICHTER, JULIUS, *Indische Missionsgeschichte.* Zweite Auflage (= Allg. ev. Missionsgeschichte 1. Bd.). Gütersloh 1924, 570 S.

LÜTGERT, W., *Beilagen zur Geschichte der Religion des deutschen Idealismus.* Gütersloh 1924, 69 S. (I samma serie.)

SCHWER, W., *Papst Leo XIII.* Freiburg Herder, 1913, 64 S. (Klassiker katholischer Sozialphilosophie, hrsg. von TH. BRAUER u. TH. STEINBÜCHEL, Bd. I).

SCHREIBER, GEORG, *Deutsche Kulturpolitik und der Katholizismus,* Freib., Herder, 1922, 108 S., kr. 2: 00. (Schriften zur deutschen Politik, hrsg. von Prof. G. SCHREIBER, 1. u. 2. Heft.)

BAUR, L. und RIEDER, K., *Päpstliche Enzykliken und ihre Stellung zur Politik.* Freib., Herder, 1923, 92 S. Samma serie.

WYNEN, ARTHUR, *Die päpstliche Diplomatie geschichtlich und rechtlich dargestellt.* Freib., Herder, 1922, 156 S. (*Das Völkerrecht.* Beiträge zum Wiederaufbau der Rechts- und Friedensordnung der Völker. Im Auftrage der Kommission für christl. Völkerrecht hrsg. von G. J. EBERS, 10. Heft.)

MUCKERMANN, H., S. J., *Kind und Volk,* Der biologische Wert der Treue zu den Lebensgesetzen beim Aufbau der Familie, I, II. 208, 270 S., Freib., Herder, 1921, kr. 6: 60.

GOLLA, EDUARD, *Zwischenreise und Zwischenbrief* (Zwischen I u. II kor.), Freib., Herder, 1922, 110 S., kr. 3: 00 (*Biblische Studien,* begründet von Prof. Dr. O. Bardenhewer, XX Bd., 4. Heft).

RAUER, MAX, *Die Schwachen in Korinth und Rom nach den Paulusbriefen.* Freib., Herder, 1923, 192 S. (Samma serie, bd 21, h. 2 o. 3).

GRISAR, HARTMAN, S. J., und HEEGE, FRANZ, S. J., *Lutherstudien, Luthers Kampfbilder,* III, Der Bilderkampf in den Schriften von 1523 bis 1545. Mit 17 Abbildungen, 72 S., kr. 1: 80; IV, Die »Abbildung des Papsttums» und andere Kampfbilder in Flugblättern 1538—1545. Mit 10 Bildern im Text und 3 Tafeln, Freib., Herder, 1923, 153 S., kr. 3: 50.

II. *Tidskrifter och periodisk litteratur.*

Meddelanden från Riksarkivet. Ny följd, I, 54—59, Sthlm 1923—1924.
Historisk Tidskrift, 1923.
Svensk Missionstidskrift, 1923.
Församlingsblaaet, 1923.
Vår Lösen, 1923.

Julhälsning till Församlingarna i Ärkestiftet 1923, Uppsala 1923, 167 s., kr. 2: 00.

Julhälsningar till församlingarna från präster i Skara stift 1923, Skara 1923. 160 s., kr. 1: 75.

Från Ådalar och Fjäll. Härnösands stifts julbok 1923, Sundsvall 1923, 191 s., kr. 1: 85.

Norsk Teologisk Tidsskrift 1923.

Kirchliches Jahrbuch 1923, 50. Jahrgang, hrsg. von J. SCHNEIDER, Gütersloh 1923. 484 S.

Zeitschrift für Systematische Theologie, hrsg. von CARL STANGE, 1. Jahrg. 1923, 1—3 Vierteljahrsheft, 608 S.

Zwingliana 1923.

Revue D'Histoire Ecclésiastique, Avril—Juillet 1922. Louvain 1922.

L'Europa Orientale 1922, 15 Aprile—15 Maggio. Roma 1922.

Suomen Museo. Finskt Museum, XXIX, 1922, Helsinki 1923.

Jahresbericht der Estnischen Philologie und Geschichte, Bd. II, Jahr 1919, Dorpat 1923.

Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft 1921, Dorpat 1923.

Acta et Commentationes Universitatis Dorpatensis, Humaniora, III. IV, Tartu 1922, 1923.

PRIS I BOKHANDELN 12 KR.

Uppsala 1924. Almqvist & Wiksells Boktryckeri-A.-B.
23104


YC101039
Berkeley
LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA